

MASTER'S THESIS

Anna Karenina, de worsteling met Schopenhauer

De invloed van Arthur Schopenhauer op de levensbeschouwing van Lev Tolstoj gedurende de periode 1870-1877

Klein, J.

Award date:
2021

Awarding institution:
Department of Cultural Studies

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

pure-support@ou.nl

providing details and we will investigate your claim.

Downloaded from <https://research.ou.nl/> on date: 05. May. 2023

Open Universiteit
www.ou.nl



MASTERSCRIPTIE

Faculteit Kunst- en cultuurwetenschappen

**ANNA KARENINA,
DE WORSTELING MET SCHOPENHAUER**

**DE INVLOED VAN ARTHUR SCHOPENHAUER
OP DE LEVENSBESCHOUWING VAN LEV TOLSTOJ
GEDURENDE DE PERIODE 1870-1877**

**ANNA KARENINA,
THE STRUGGLE WITH SCHOPENHAUER**

**THE INFLUENCE OF ARTHUR SCHOPENHAUER
ON THE PHILOSOPHY OF LEV TOLSTOJ
DURING THE PERIOD 1870 -1877**

Johan Klein



MASTERSCRIPTIE

Faculteit Kunst- en cultuurwetenschappen

ANNA KARENINA, DE WORSTELING MET SCHOPENHAUER

DE INVLOED VAN ARTHUR SCHOPENHAUER
OP DE LEVENSBESCHOUWING VAN LEV TOLSTOJ
GEDURENDE DE PERIODE 1870-1877

Voorletters en achternaam	J.G. Klein
Adres	Veerschipper 15 3401 PK IJsselstein
Telefoonnummer	030 6888005
Studentnummer:	850023621
Begeleider:	dr. J. Vanheste
Examinator:	drs. H.G.J.M. Simissen
Inleverdatum:	29 januari 2021

VOORWOORD

Mijn ouders hebben ervoor gezorgd dat ik op jonge leeftijd begon met lezen. Sindsdien las ik veel, uiteraard voor school, tijdens mijn werk, voor mijn opleidingen, ook wel fictie, maar hoofdzakelijk informatieve teksten. Vijftien jaar geleden startte ik met de studie Algemene Cultuurwetenschappen aan de Open Universiteit. Regelmatig bezocht ik de studiecentra in Utrecht en Nijmegen – voor colleges, werkgroepen, tentamens en studiedagen – in combinatie met afstandsonderwijs. Dat betekende dat ik tijdens de lange kampeervakanties en de talloze zonnige dagen bij de recreatieplas onze drie kinderen een beetje in de gaten kon houden en tegelijkertijd iets te doen had: studeren in de buitenlucht. Want sinds 2005 ontving ik regelmatig een nieuw stapeltje interessante studieboeken waar ik telkens met de markeerstiften in de hand in kon duiken. Dank gaat daarom uit naar alle docenten van de OU van wie ik de afgelopen jaren les heb gehad en die verantwoordelijk zijn voor al dat voortreffelijke studiemateriaal.

In het bijzonder wil ik mijn scriptiebegeleider Jeroen Vanheste bedanken. Jeroen heeft mij telkens op vakkundige wijze feedback gegeven en mij een aantal keren op enkele denkfouten betrappt. Helga Savelkouls en Jacques Houben bedank ik voor het wegnemen van een aantal slordigheden en onduidelijkheden in het concept. Mijn vrouw en kinderen dank ik voor de gezelligheid in de afgelopen jaren.

De kinderen zijn volwassen, de scriptie is gereed, de studie is afgerond.

Een bladzijde slaat om.

IJsselstein, 14 januari 2021

Johan Klein

INHOUDSOPGAVE

SAMENVATTING 1

INLEIDING 3

HOOFDSTUK 1 DE FILOSOFIE VAN SCHOPENHAUER

- 1.1 Biografische schets en belangrijkste werken 9
- 1.2 De kentheorie van Schopenhauer 10
- 1.3 De metafysica van Schopenhauer 12
- 1.4 De ontkenning van de wil 14
- 1.5 De eudemonologie van Schopenhauer 20
- 1.6 De beschikbaarheid van het werk van Schopenhauer in Rusland, alsmede een chronologie van zijn populariteit 23

HOOFDSTUK 2 TOLSTOJ EN HET GOEDE LEVEN

- 2.1 Biografie 27
- 2.2 De kennismaking met de filosofie van Schopenhauer 31
- 2.3 *Anna Karenina*: een samenvatting 34

HOOFDSTUK 3 EIKHENBAUM: DE KWAADAARDIGE PASSIE

- 3.1 Opinions over de rolverdeling tussen man en vrouw 43
- 3.2 Eeuwige gerechtigheid, het kwaad en de schuldvraag 45
- 3.3 Leven in het besef van het niet-bestaan 47
- 3.4 Allegorie en profetische dromen 53

HOOFDSTUK 4 MAURER: DE MAALSTROOM VAN DE WIL

- 4.1 De wending van Rousseau naar Schopenhauer 58
- 4.2 De essentie van liefde 61
- 4.3 Eeuwige gerechtigheid 64
- 4.4 De zin van het leven en de dood 66

HOOFDSTUK 5 ORWIN: HET VERLANGEN EN HET GEWETEN

- 5.1 De zin van het leven: het schone of het goede 75
- 5.2 Kennismaking met Schopenhauer: naar een minder optimistisch mens- en wereldbeeld 77

HOOFDSTUK 6 SHAW: EEN DIALOOG MET SCHOPENHAUER

- 6.1 Toenemend pessimisme: huwelijk, familielevens en seksualiteit 83
- 6.2 Het fysieke lichaam: acceptatie of ontkenning 85
- 6.3 De paradox van zelfopoffering 89
- 6.4 De identificatie met de ander 91

HOOFDSTUK 7 CONCLUSIE 97

NAWOORD 105

GERAADPLEEGDE LITERATUUR 107

BIJLAGEN 111

SAMENVATTING

In deze masterscriptie is onderzocht welke veranderingen aanwezig zijn in het wetenschappelijk debat over de invloed van de filosofie van Arthur Schopenhauer (1788-1860) op de levensbeschouwing van de auteur Lev Tolstoj (1828-1910). Het onderzoek beperkt zich tot de periode waarin Tolstoj werkte aan de totstandkoming van zijn roman *Anna Karenina* (1877). Met behulp van zeven onderzoeksvragen zijn publicaties van vier Tolstoj-deskundigen geanalyseerd – te weten het werk van Boris Eikhenbaum (1886-1959), Sigrid Helga Maurer (1940-2015), Donna Tussing Orwin (1947-heden) en Emily Alta Shaw (1978?-heden?) – met de bedoeling na te gaan in hoeverre hun standpunten over de invloed van de filosoof op het denken van de romanschrijver overeenkomsten dan wel verschillen vertonen.

De vier deskundigen zijn het erover eens dat de theorie van de ontkenning van de wil het meest invloedrijke aspect van de filosofie van Schopenhauer is dat in *Anna Karenina* doordringt. De opvattingen van Schopenhauer over de gevaren van persoonlijke verlangens leidden tot een spirituele zoektocht, die Tolstoj zichtbaar maakt in *Anna Karenina*. De uitkomst van deze morele worsteling wordt door de vier deskundigen op zeer verschillende wijze beoordeeld.

Volgens Eikhenbaum, Maurer en Orwin is er een zichtbare invloed van Schopenhauer in de roman aanwezig: de romanfiguur Anna is de personificatie van Schopenhauers levenswil; Anna is het slachtoffer van de passie en vergaat. In het laatste deel van *Anna Karenina* probeert Tolstoj afstand te nemen van Schopenhauer, wat kan worden verklaard door het verschil in ethische posities. De religieuze meditatie van de romanfiguur Levin tonen de worsteling van Tolstoj om zich te verweren tegen het pessimisme van Schopenhauer. Eikhenbaum meent dat Levin gered wordt, omdat hij naar een morele oplossing streeft, maar wordt tegengesproken door de overige drie deskundigen: volgens Shaw wordt de existentiële crisis van Levin niet ongedaan gemaakt, Orwin beweert dat Levin zijn pessimistische gemoedstoestand niet te boven komt en Maurer betoogt dat het resultaat van de wanhopige worsteling van Levin ongelooftwaardig overkomt.

Shaw neemt in het debat een afwijkende positie in. Zij herkent in de wijze waarop de personages in *Anna Karenina* verschijnen Tolstojs voorstel voor een grondige wijziging van de leer van Schopenhauers zelfverloochening en beweert dat Tolstoj zijn morele worsteling succesvol weet te voltooien. Anders dan Eikhenbaum en Maurer veronderstellen, is het volgens Shaw níét de bedoeling van Tolstoj om het seksuele verlangen te erkennen als de sterkste uiting van de wil, maar wil de schrijver laten zien dat de ondergang van Anna het gevolg is van haar kwaadardige misbruik van empathie. Shaw meent dat Tolstoj in *Anna Karenina* laat zien dat de mens zijn deugdzaamheid kan bevorderen, mits hij zich onthoudt van extreem hedonisme en afwijkend sociaal gedrag en een balans weet te vinden tussen zelfbevestiging en empathie.

Trefwoorden: Lev Tolstoj, Anna Karenina, Arthur Schopenhauer

INLEIDING

De Russische schrijver Lev Tolstoj (1828-1910) schreef literatuur met een filosofische inhoud. We herkennen in zijn werk behalve veel autobiografische details vooral zijn levenslange zoektocht naar spirituele waarheid. In *Anna Karenina* (1877) laat Tolstoj zoekende helden verschijnen die net als de auteur zelf worstelen met zingevingsvragen: ‘Wie ben ik? Wat ben ik? Waarom ben ik?’ Of zijn protagonisten in staat zijn hun persoonlijkheid te veranderen en daarbij een ‘ander zelf’ of een ‘beter zelf’ ontdekken, of dat zij ‘zichzelf verliezen’, zijn vragen die de auteur aan de lezer overlaat. Tolstoj onthoudt zich in *Anna Karenina* nadrukkelijk van ieder standpunt inzake deugdzaamheid, hetgeen maakt dat bij de lezer afwisselend twee vragen oprijzen: ‘Hoe wil de schrijver dat ik hem begrijp?’ en ‘Hoe wil ik deze auteur begrijpen?’.

Tolstoj verkreeg zijn intellectuele kennis hoofdzakelijk door zijn opvoeding en door zelfstudie. Zijn dagboeken wijzen uit dat hij in allerlei teksten grasduinde om afzonderlijke elementen waarover hij enthousiast raakte op te kunnen nemen in zijn eigen ideeën. Op jonge leeftijd bestudeerde Tolstoj de filosofie van Jean-Jacques Rousseau, door wie hij zich in zijn vroege werk liet inspireren; op middelbare leeftijd ontdekte Tolstoj de filosofie van Arthur Schopenhauer, die – zoals in deze scriptie zal blijken – grote invloed op zijn latere denken heeft gehad.

De Duitse filosoof Schopenhauer (1788-1860) is betiteld als pessimist en vrouwenhater, is verguisd vanwege zijn visie op seksualiteit, maar wordt geroemd vanwege zijn aforismen en geëerd als geniaal denker vanwege zijn ethiek van compassie en naastenliefde. In zijn belangrijkste werk, dat hij al op dertigjarige leeftijd publiceerde, gaf hij een uitermate somber antwoord op de vraag ‘Wie ben ik?’ door de mens en zijn rede te vergelijken met gevangenen die geboeid zijn aan een allesoverheersende levenswil. Schopenhauer moedigde de kunstenaars aan om ons ‘een verhelderende spiegel’ voor te houden en aanwijzingen te geven ‘over hoe de wereld en het bestaan in elkaar zitten’. Het uitbeelden van dat filosofische ‘Idee van de mensheid’ is voor Lev Tolstoj gedurende zijn gehele schrijverschap een allesoverheersende drijfveer geweest.

Belang van het onderzoek

Deze scriptie richt zich op het onderwerp ‘filosofie in literatuur’. We zullen nagaan wat de invloed van Schopenhauer is geweest op het denken van Tolstoj gedurende de jaren 1870. Het debat over dit vraagstuk wordt al tientallen jaren gevoerd en is nog altijd actueel. Voortschrijdend inzicht wordt bemoeilijkt doordat de relatie tussen het denken van beide genieën weerstand biedt tegen generalisaties. Dit komt vooral door de tegenstrijdigheden in de opvattingen van Tolstoj en door zijn neiging ‘to alter Schopenhauer’s ideas in the process of assimilating them into his own system’.¹

Tijdens het vooronderzoek is gebleken dat vier auteurs belangrijk materiaal aanreiken dat betrekking heeft op de invloed van de filosofie van Schopenhauer op de levensbeschouwing van Tolstoj. Het betreft werk van Eikhenbaum (eind jaren 1930), van Maurer (McLaughlin)² uit 1966/1970, van Orwin uit 1993 en van Shaw uit 2010.

De invloedrijke Russische formalist Eikhenbaum ontdekte dat Tolstoj onderdelen van Schopenhauers filosofie vermengde met zijn eigen gedachten en in eigen woorden vertaalde. Eikhenbaum inventariseerde als eerste een groot aantal citaten en samenvattingen van het werk van Schopenhauer die Tolstoj in de epiloog van *Oorlog en Vrede* (1869) weergeeft en veronderstelde dat het motto van *Anna Karenina* is terug te voeren op Schopenhauers idee van ‘eeuwige gerechtigheid’.³ Bijna honderd jaar na het onderzoek van Eikhenbaum worden zijn inzichten nog altijd in het wetenschappelijk debat naar voren gebracht. Het werk van Sigrid Maurer is beoordeeld als ‘the most extensive study of Schopenhauer’s influence on Tolstoy’.⁴ Het is de verdienste van Maurer geweest dat de publicaties van Eikhenbaum toegankelijk werden voor onderzoekers die de Russische taal niet eigen waren. Maurer geeft, in navolging van Eikhenbaum, in haar proefschrift uit 1966 een schopenhaueriaanse uitleg van passies zoals Tolstoj die in *Anna Karenina* verbeeldt.⁵

¹ Sigrid McLaughlin, ‘Some aspects of Tolstoy’s intellectual development: Tolstoy and Schopenhauer’ in *California Slavic Studies* 5 (1970) 187-248, aldaar 245.

² Sigrid Helga Maurer gebruikte sinds haar huwelijk de naam Sigrid McLaughlin.

³ Boris Mikhailovich Eikhenbaum, *Tolstoi in the Seventies*. Albert Kaspin vert. (Ann Arbor 1982) 80-82 en 145.

⁴ Emily Alta Shaw, *Creating a moral hero. Tolstoy, Schopenhauer, and the problem of self* (Madison 2010) 4.

⁵ Sigrid Helga Maurer, *Schopenhauer in Russia. His influence on Turgenev, Fet, and Tolstoy* (Ann Arbor 1966) 246.

Literatuurwetenschapper Donna Tussing Orwin herkent in het denken van Tolstoj een belangrijke wending van ‘nature’ naar ‘culture’. Orwin laat zien dat het vroege werk van Tolstoj doordeesemd is met het rousseau-iaanse goede in de natuur en in de mens, terwijl zijn latere werk onder invloed van Schopenhauer een meer pessimistische opvatting vertoont.⁶ Emily Alta Shaw beweert in haar proefschrift uit 2010 dat Tolstoj in *Anna Karenina* tot een voorstel komt voor een daadwerkelijke aanpassing van Schopenhauers concept van zelfverloochening. Het proefschrift van Shaw lijkt daarmee een belangrijke aanvulling dan wel correctie te zijn op de studies van Eikhenbaum, Maurer en Orwin. Helaas heeft het werk van Shaw tot op heden nauwelijks aandacht gekregen van de wereldwijde gemeenschap van Tolstoj-deskundigen.⁷

De vier deskundigen zijn het erover eens dat Tolstoj gebruikmaakte van de meer systematische beschouwingen van Schopenhauer om structuur aan te brengen in zijn eigen denken. Als een geheim gif werkte het pessimisme van Schopenhauer een tijdlang in op Tolstoj, zoals bijvoorbeeld blijkt uit een dagboekpassage van 27 februari 1874:

Nu ik bijna 50 jaar geleefd heb, ben ik tot de overtuiging gekomen dat het aardse leven niets oplevert, en dat een verstandig mens die serieus naar zijn leven kijkt, naar zijn moeilijkheden, angsten, schandalen, strijd, – waarom? – zichzelf omwille van die waanzin direct zal neerschieten, en Hartmann en Schopenhauer hebben gelijk. Maar Schop[enhauer] gaf mij het gevoel dat er iets is waarom hij zichzelf niet doodde. Dit is de taak van mijn boek. Waarom leven we? – Religie. (TSS48, 347)⁸

De kennismaking met Schopenhauer heeft het denken van Tolstoj weliswaar wezenlijk veranderd, maar zijn eerste blinde verliefdheid zwakte spoedig af tot een meer genuanceerde houding. Deze intellectuele ontwikkeling en zijn spirituele zoektocht (‘Waarom leven we? – Religie.’) die Tolstoj in de jaren 1870 doormaakte, worden zichtbaar in *Anna Karenina*. Mijn onderzoek beperkt zich daarom tot de periode waarin Tolstoj werkte aan de totstandkoming van deze roman: voorjaar 1870 - herfst 1877.

⁶ Donna Tussing Orwin, *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880* (Princeton 1993) 144-154 en 214.

⁷ Shaw, 1-7.

⁸ Zie pagina 107 voor de lijst met gebruikte afkortingen. De vertalingen van citaten uit Tolstoj's *90-tomnoye sobraniye sochineniy* heb ik gebaseerd op de Russische teksten in TSS.

In deze scriptie wordt de (centrale) vraag gesteld welke veranderingen aanwezig zijn in het wetenschappelijk debat over de invloed van de filosofie van Schopenhauer op de levensbeschouwing van Tolstoj. Daarbij maken we gebruik van de volgende deelvragen:

1. Wat is de kern van de filosofie van Schopenhauer?
2. Wat is de kern van de levensfilosofie van Tolstoj?
3. Welke autobiografische bronnen geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?
4. Welke romanpassages en romanfiguren geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?
5. Welke onderdelen van de filosofie van Schopenhauer neemt Tolstoj op in zijn levensfilosofie?
6. Waarin verschilt de levensfilosofie van Tolstoj van de filosofie van Schopenhauer?
7. Wat zijn overeenkomsten en verschillen in het onderzoek van Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw naar de relevantie van Schopenhauer voor de levensbeschouwing van Tolstoj?

De antwoorden op de onderzoeksvragen 3 tot en met 7 wil ik gaan zoeken in de publicaties van de vier zojuist genoemde onderzoekers. Waar mogelijk vul ik hun observaties aan op grond van gegevens uit primaire bronnen. Een vergelijking tussen het werk van de vier deskundigen is niet eerder op deze manier gedaan. Ik verwacht dat de uitkomsten van mijn onderzoek kunnen bijdragen aan het inzicht in de overeenkomsten en verschillen in visie op de invloed van de filosofie van Schopenhauer op de levensbeschouwing van Tolstoj.

De opzet van het onderzoek is als volgt. Hoofdstuk 1 bespreekt de filosofie van Schopenhauer en geeft een schets van de bekendheid van zijn ideeën in Rusland gedurende het midden van de negentiende eeuw. Hoofdstuk 2 verkent het leven en werk van Tolstoj, informeert over zijn kennismaking met de leer van Schopenhauer en beschrijft de ontstaansgeschiedenis van *Anna Karenina*. Dit tweede hoofdstuk eindigt met een samenvatting van de familieroman. De

hoofdstukken 3 tot en met 6 laten zien hoe het denken van Tolstoj door Schopenhauer werd beïnvloed.

Allereerst bespreken we in hoofdstuk 3 het vroege werk van Boris Eikhenbaum waarin hij beweert dat Tolstoj is beïnvloed door de filosofie van Schopenhauer, en in het bijzonder door diens notie van de *eigenmachtige levenswil*.

In hoofdstuk 4 analyseren we het werk van Sigrid Maurer. Zij laat zien – nog uitgebreider dan Eikhenbaum dat deed – dat Tolstoj enkele romanfiguren uit zijn *Anna Karenina* in de maalstroom van de wil terecht laat komen, waarmee Tolstoj een schopenhaueriaanse *onvermijdelijkheid van gebeurtenissen* lijkt te verbeelden. Dat Tolstoj in *Anna Karenina* op die wijze de filosofie van Schopenhauer – en in het bijzonder zijn levenswil – illustreert, is sinds de publicatie van Eikhenbaums *Tolstoi in the Seventies* een dominante visie geweest. Sigrid Maurer noteert echter een fundamenteel verschil in de opvattingen van Tolstoj en Schopenhauer: Schopenhauer was een metafysische pessimist, terwijl Tolstoj hardnekkig trachtte een *metafysische optimist* te blijven met zijn poging het pessimisme van de atheïst Schopenhauer om te vormen naar een ethiek waarin een niet-persoonlijke God de plaats in kon nemen van Schopenhauers idee van een eigenmachtige, naargeestige levenswil.

Hoofdstuk 5 maakt duidelijk dat Donna Tussing Orwin dit inzicht van Maurer bevestigt. Orwin beweert dat uit *Anna Karenina* blijkt dat de cultuur van de boerenbevolking voor Tolstoj de nieuwe bron van deugdelijkheid wordt, maar tekent daar vervolgens bij aan dat Tolstoj zijn pessimistische visie op menselijk geluk in de jaren 1870 niet te boven kwam.

In hoofdstuk 6 analyseren we de onderdelen uit het proefschrift van Emily Shaw die betrekking hebben op *Anna Karenina*. Shaw laat zien dat Tolstoj in de roman een dialoog aangaat met Schopenhauers leer van de ontkenning van de wil en daar vervolgens een fundamentele wijziging in aanbrengt. Voor haar argumentatie wijst zij op geheel andere romanpassages dan haar voorgangers en komt zij tot een nieuwe interpretatie van de roman. Tolstoj laat in *Anna Karenina* zien dat de mens zijn deugdzaamheid kan bevorderen, mits hij zich onthoudt van extreem hedonisme en afwijkend sociaal gedrag en bovendien

een balans weet te vinden tussen zelfbevestiging en empathie, zo betoogt Shaw.

In hoofdstuk 7 vindt u de conclusie. Deze wordt gevolgd door een nawoord, de literatuurlijst en een lijst met gebruikte afkortingen.

We zullen zien dat de vier genoemde onderzoekers veelvuldig gebruikmaken van correspondentie en dagboekfragmenten. Bovendien noemen zij passages in *Anna Karenina* en verwijzen zij meerdere malen naar teksten van Schopenhauer. Een overzicht van deze observaties treft u aan in de bijlagen.

HOOFDSTUK 1 DE FILOSOFIE VAN SCHOPENHAUER

Dit hoofdstuk bestaat uit een overzicht van de filosofie van Schopenhauer en een schets van de bekendheid van zijn ideeën in Rusland gedurende het midden van de negentiende eeuw.

1.1 Biografische schets en belangrijkste werken

Arthur Schopenhauer (1788-1860) was de zoon van een rijke koopman en een succesvol schrijfter. De filosoof herinnerde zich een angstige, eenzame, ongelukkige jeugd, het gevolg van het liefdeloze verstandshuwelijk van zijn ouders. Het drietal bezocht in 1804 het arsenaal van Toulon waar de zwaarste misdadigers als galeislaven in tweetallen werden vastgeketend en met hun geruk aan de kettingen de ander pijnigden. Schopenhauer gebruikte dit beeld in zijn metafysica van de wil, waarin hij de mens en zijn rede vergelijkt met gevangenen die geboeid zijn aan de allesoverheersende levenswil.⁹ Zijn hoop vestigde hij op de mogelijkheid dat de mens zich ‘na verkregen zelfkennis’ en de ‘ontkenning van de wil tot leven’ zal weten te ontrukken aan ‘de slavendienst van de wil’ (WWV-nl, 252 en 325).

Schopenhauers magnum opus is *Die Welt als Wille und Vorstellung* (eerste uitgave 1819 en herziene uitgave 1844).¹⁰ Andere belangrijke werken zijn: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), *Über das Sehn und die Farben* (1815), *Über den Willen in der Natur* (1835), *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839), *Über das Fundament der Moral* (1840) en *Parerga und Paralipomena* (1851).¹¹

In zijn hoofdwerk noemt Schopenhauer drie belangrijke inspiratiebronnen: ‘Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird’ (WWV, 10). Als de lezer bekend is met het werk van Plato, zo vervolgt Schopenhauer, zal hij nog meer voorbereid en ontvankelijk zijn voor zijn filosofie. Heeft de lezer bovendien kennis van de oude Indiase wijsheden, ‘dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe’ (WWV, 10).

⁹ Rüdiger Safranski, *Arthur Schopenhauer. De woelige jaren van de filosofie*. Vertaalgroep Bergeyk vert. (z.p. 2015) 13, 18, 23-25, 28, 44, 75-76.

¹⁰ We zullen deze werken aanduiden met WWV I en WWV II.

¹¹ Safranski, 510-511.

1.2 De kentheorie van Schopenhauer

Deze paragraaf bevat een korte weergave van de kentheorie van Schopenhauer waaruit blijkt op welke wijze de filosoof erin slaagt *Erscheinung* te verklaren als *Welt als Vorstellung* om vervolgens te kunnen beschrijven hoe hij tot het vermoeden komt het *Ding an sich* te begrijpen als *Welt als Wille*.

Het principe van de toereikende grond

Schopenhauer leerde van Kant het onderscheid kennen tussen *Erscheinung* en *Ding an sich*. Kant toonde daarmee aan dat wij de wereld slechts kennen zoals deze zich aan ons voordoet, maar dat we niet kunnen weten hoe de wereld op zichzelf is. Kennis van objecten is daarom – voor mens en dier – afhankelijk van een kennend bewustzijn. Dit bewustzijn herbergt actief vormende wetten waar onze waarnemingen zich naar voegen. Die wetten (tijd, ruimte en oorzakelijkheid) zijn niet aanwezig in de *Welt an sich*, maar hebben slechts betrekking op de manier waarop objecten noodzakelijkerwijs aan mens en dier verschijnen.

Schopenhauer neemt deze gedachten als vertrekpunt voor zijn proefschrift waarin hij een algemene wet formuleert, *der Satz vom zureichenden Grunde*, waarmee hij verschillende soorten verklaringen wil geven, vier ‘toereikende gronden’ waarop al onze ideeën – de fenomenen of objecten die wij waarnemen – in relatie kunnen staan tot een reden (‘ein Grund’) en daarmee ons kennisvermogen vormen. De pointe van het proefschrift is dat het principe geldt als een universele wet voor de *Erscheinung* in *Die Welt als Vorstellung*, maar dat deze niet van toepassing is op het *Ding an sich*. Dat betekent bovendien dat het menselijke intellect niet toegerust lijkt te zijn om de geheimen van de wereld te kunnen doorgronden.¹² Daarmee zag de jonge Schopenhauer zich voor de uitdaging geplaatst om op zoek te gaan naar mogelijkheden om het *Ding an sich* langs een andere weg te leren kennen.

¹² Christopher Janaway, *Schopenhauer*. Jos den Bekker vert. (Rotterdam 2000) 28-35; Maurer, 2-3.

Aanschouwelijke en abstracte kennis

De kennis die onderworpen is aan *der Satz vom zureichenden Grunde* kent twee ondersoorten. Schopenhauer onderscheidt zuiver aanschouwelijke, intuïtieve kennis (*anschauende Erkenntnis*) en abstracte, wetenschappelijke kennis (*begriffliche Erkenntnis*), de opbrengsten van respectievelijk *der Verstand* en *die Vernunft*. Het verstand levert mens en dier aanschouwelijke kennis van het heden, bijvoorbeeld van pijn en genot; het is de meest oorspronkelijke kennis, strikt gebonden aan het moment van waarneming. Dankzij zijn *Vernunft* treedt bij de mens bezinning (*Besonnenheit*)¹³ op die afgeleide kennis van het verleden oplevert: rationele, abstracte, overdraagbare, wetenschappelijke kennis die de mens inschakelt om de zwaktes van zijn instinct te compenseren.¹⁴

Empirisch bewustzijn en het betere bewustzijn

Zo beschouwd maakt menselijke kennis deel uit van een antropologische basisuitrusting, ten behoeve van een willen leven, vergelijkbaar met een instinct ten behoeve van de instandhouding van het individu en de soort. Het idee van menselijke kennis die geen toegang geeft tot de essentie van het leven, bevordert een vermoeden van een overgeleverd zijn aan intellectuele zinsbegoocheling. In die zin versmalt Schopenhauer zijn wereld van de verschijning tot een schijnbare, bedrieglijke wereld. In 1814 vergelijkt hij het gewone, ‘empirisch bewustzijn’ met de onstilbare begeerte en noteert Schopenhauer de notie van het ‘betere bewustzijn’ dat de mens moet ‘bevrijden van het “willen”’¹⁵, opdat hij kennis kan krijgen van iets van werkelijke waarde. Dit verlossingsidee is al aanwezig voordat Schopenhauer zijn metafysica in zijn denken uiteenzet. Van het negeren van de wil door het betere bewustzijn komt Schopenhauer tot de ontdekking dat de wil in al het werkelijke verschijnt. Safranski vertaalt een belangrijke zin uit een manuscriptboek van Schopenhauer: ‘*De wereld als Ding an sich* is een grote wil die niet weet wat hij wil; want hij *weet* niet maar *wil* slechts, omdat hij eenmaal een wil is en niets anders.’¹⁶

¹³ Met ‘Besonnenheit’ verwijst Schopenhauer naar de menselijke eigenschap om zich ‘al wikkend en wegend in toekomst en verleden [te] kunnen verplaatsen: een vermogen waardoor de mens zich onderscheidt van het dier, dat enkel in het heden leeft’. Zie Maarten van Nierop, ‘Inleiding en aantekeningen’ in Idem ed., *De wereld een hel. Arthur Schopenhauer* (herz. ed.; Amsterdam 2012) 7-50 en 253-269, aldaar 256.

¹⁴ Maurer, 3; P.F.H. Lauxtermann, ‘Schopenhauer herontdekt?’ in *Tirade* 23 (1979) afl. 245/246, 279-317, aldaar 287-290.

¹⁵ Vertaling door Safranski, 283.

¹⁶ Janaway, 15 en 26; Safranski, 282-283.

1.3 De metafysica van Schopenhauer

Om de overgang van het empirisch bewustzijn naar het ‘betere bewustzijn’ te kunnen maken en zich te ontworstelen aan de allesoverheersende drang tot zelfhandhaving, vindt Schopenhauer in het boeddhisme noties van diepere, juistere kennis, tot uitdrukking gebracht in de spreuk *tat twam asi* (‘Dit levend wezen zijt gij’), die leert – zo verklaart Cartwright – ‘that ultimate reality (Brahman) is immanent in the self (atman) of all beings.’¹⁷ In deze paragraaf stellen we vast hoe Schopenhauer de immanente wil herkent, allereerst in de mens en vervolgens als *Welt als Wille*.

De wil als *Ding an sich*

Schopenhauer maakt bezwaar tegen het idee van Kant dat het *Ding an sich* onkenbaar is; hij wijst op de plaats waar we het kunnen aantreffen en benoemt het: ‘[...] ihr Innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist: und [...] es benennend, nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille’ (WWV, 94). Het bestaan van deze bekende, maar ook zo geheimzinnige entiteit ‘welches das Wort *Wille* bezeichnet’ (WWV, 228) leidt hij af uit de zelfbeleving van het willen zoals deze zich in de lichamelijke van de mens manifesteert. Allereerst kan het lichaam verklaard worden als een voorstelling te midden van andere objecten in de externe wereld. Maar langs de weg van de innerlijke ervaring van het eigen lichaam zijn object en subject voor de mens niet gescheiden; het kennende zelf is tevens het ding dat zichzelf kent. Zo wordt het lichaam de sleutel tot het doorgronden van de essentiële werkelijkheid. Van buitenaf beschouwd is het lichaam nog steeds een voorstelling, maar van binnenuit herkent de mens de emoties, het begeren, de acties van de eigen wil als het domein waarin het *Ding an sich* als fenomeen verschijnt. Schopenhauer grijpt dit inzicht aan om de wereld als geheel te begrijpen: ‘In elke microkosmos ligt heel de macrokosmos besloten.’ Alle verschijnselen in de wereld kunnen we beschouwen als *objektivierter Wille*.¹⁸

¹⁷ David E. Cartwright, *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy* (Lanham, Toronto en Oxford 2005) 169; Janaway, 27 en 36; Safranski, 76 en 297.

¹⁸ Cartwright, 115 en 126; Maurer, 4-5; Safranski, 165-166, 284-285, 299-300, 306-307; Arthur Schopenhauer, *De wereld een hel. Arthur Schopenhauer*. Maarten van Nierop ed. Heleen J. Pott vert. (herz. ed.; Amsterdam 2012) 58.

De wil in de wereld

De mens ervaart dus in het lichaam de ‘wilsact’, als ‘objectivatie’ van de eigen wil (*Objektivität des Willens*); één oerwil is overal in de natuur werkzaam, geobjectiveerd in diverse graden of verzamelingen van individuen. Allereerst zijn er de natuurkrachten, zoals zwaartekracht en starheid; vervolgens zijn er de meer complexe objectivatietrappen in de planten- en dierenwereld waarin we *Wille zum Leben* aantreffen. De verschillende graden zijn niets anders dan de uitdrukking van de *Platoonse ideeën*, volgens Schopenhauer een stadium tussen het *Ding an sich* en de massaliteit van de onvolmaakte fenomenen. Iedere graad is met andere objectivatietrappen in gevecht om de materie, het vormloze medium zonder eigenschappen waardoor de wil – in wezen één, maar verdeeld in zichzelf – zichtbaarheid kan verkrijgen. Alle pijn en lijden is het gevolg van dat irrationele en kwade karakter van de wil die ‘an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist’ (WWV, 322).¹⁹

Het willen en streven is als ‘een onlesbare dorst’ die bij ons een voortdurend verlangen veroorzaakt. Het ‘leven slingert dus als een pendel heen en weer tussen pijn en verveling, die er inderdaad de fundamentele bestanddelen van zijn’ (WWV-nl, 368). De voortplantingsdaad is ‘die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens’ (WWV, 2053); deze ‘Wollust’ leidt tot het scheppen van nieuw leven, hetgeen het lijden van de mens bestendigt. De krachtige drang naar *Geslechtsliebe* is een garantie voor het behoud van de soort; het betekent bovendien dat persoonlijk geluk dat de mens in zijn liefdesleven meent te ervaren, alleen maar op een illusie gebaseerd kan zijn, zo beweert Schopenhauer. Geluk is nooit positief, maar in essentie altijd negatief; verlangen – de voorwaarde voor ieder genot – duidt op een gemis.²⁰

Duidelijk is geworden dat Schopenhauer het menselijk intellect primair als slaafse dienaar van de wil beschouwt. In paragraaf 1.4 zullen we nagaan hoe hij ons iets van waarde wil aanreiken: langs de weg van de esthetische beschouwing, de ontkenning van de wil, belangeloze compassie en ascese.

¹⁹ Janaway, 58-60; Lauxtermann, 296-298; Maurer, 5; Van Nierop, 26-28 en 257.

²⁰ Cartwright, 102-103; Maurer, 5; Schopenhauer 2012, 200, 205, 214-217.

1.4 De ontkenning van de wil

In deze paragraaf bespreken we achtereenvolgens de esthetiek en de ethiek van Schopenhauer. *Verneinung des Willens* is tot op zekere hoogte en slechts tijdelijk mogelijk door het aanschouwen van kunst, en meer blijvend door het ontkennen of opgeven van de wil.²¹

Schopenhauers esthetiek

Ook al ervaart de mens in de empirische wereld een eindeloze ‘Wirrwar’ van veranderingen, de wil is onveranderlijk, hetgeen betekent dat de ware realiteit van de dingen in de wereld niet verandert. Uit deze gedachte ontwikkelt Schopenhauer zijn antihistorische houding. Geconstrueerde geschiedenissen willen ons doen geloven dat ieder tijdperk anders is geweest, maar zijn in wezen nutteloos; geschiedenis betreft slechts de vorm. Kunst is daarom superieur aan de geschiedkunde, aangezien kunst een hoger inzicht in de essentie van het leven kan verlenen, een intuïtief begrijpen onafhankelijk van *der Satz vom zureichenden Grunde*.²²

Dat betekent dus dat kunst de mens de mogelijkheid biedt in een moment van esthetische contemplatie uit te stijgen boven het tijdelijke, ruimtelijke en oorzakelijke karakter van het empirisch bewustzijn; het willoze individu dat dergelijke esthetische ervaringen opdoet, aanschouwt de tijdloze *Platonischen Idee*: ‘de meest *adequate objectiteit* van de wil, of met andere woorden, van het ding-op-zichzelf; zij is zelf het hele ding-op-zichzelf, maar dan wel onder de vorm van de voorstelling’ (WWV-nl, 229). Daarmee bedoelt Schopenhauer dat het *Ding an sich* weliswaar niet gekend kan worden, maar dat het Platoonse idee de realiteit met de minst mogelijke vervorming aan het van de wil losgemaakte ‘*rein erkennendes Subjekt*’ (WWV, 391) kan presenteren. Deze geniale beschouwingswijze (‘*geniale Erkenntnis oder Erkenntnis der Idee*’) is de esthetische weg naar verlossing langs de weg van het zuivere genieten van het schone dat de verborgen essentie van de wereld onthult.²³

²¹ Maurer, 7; Lauxtermann, 317; Van Nierop, 11.

²² Maurer, 6-7; Schopenhauer 2012, 53-54.

²³ Janaway 88-92; Cartwright 64; Maurer, 7-8, Safranski, 308-310; Van Nierop, 11 en 260. Schopenhauer verstaat onder genialiteit ‘het vermogen om de dingen onafhankelijk van de wet van de toereikende grond te beschouwen’ (WWV-nl, 249).

De ideeën kunnen het *Ding an sich* dus het dichtst benaderen en vormen de bouwstoffen van kunst. Schopenhauer rangschikt kunstvormen in oplopende volgorde conform zijn hiërarchie van de diverse graden van de objectivatie van de wil. In de bouwkunst uit zich lage graden van ideeën in de eigenschappen van steen als ‘Kampf zwischen Schwere und Starrheit’ (WWV, 391). De taak van de schilder- en beeldhouwkunst is het idee van de wil met de hoogste objectivatiegraad ‘unmittelbar anschaulich darzustellen’ (WWV, 461); in het geval van het dier is dat het idee van het soortkarakter van het dier; in het geval van de mens is dat ‘Menschliche Schönheit’: ‘die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit’ (WWV, 466). In het historiestuk zijn specifieke historische gebeurtenissen van de geschiedschrijving irrelevant; de historiekunst en de beeldhouwkunst zijn in staat om het individuele karakter van het afgebeelde model te presenteren, maar bovendien, tegelijkertijd, het soortkarakter van de mens.²⁴

Menselijke emoties en gedachten zijn de belangrijkste onderwerpen van de poëzie. De dichter heeft als taak de wezenlijke inhoud van het Platoonse idee mensheid te presenteren: ‘Er ist der Spiegel der Menschheit und bringt ihr was sie fühlt und treibt zum Bewußtseyn’ (WWV, 519). Het drama is ‘het objectiefste en in meer dan één opzicht volmaaktste, maar tevens het moeilijkste genre in de poëzie’ (WWV-nl, 304). De tragedie leert ons over het menselijk lijden en de berusting daarin, zeker als de dichter kiest voor het beschrijven van een normaal leven waarin zich een catastrofe voltrekt buiten de schuld van de hoofdpersoon om, een toestand die Schopenhauer beschrijft als ‘dann fühlen wir schauernd uns schon mitten in der Hölle’ (WWV, 530). Schopenhauer besteedt veel aandacht aan het gebruiken van gelijkenissen en allegorie in de literatuur. Wanneer de dichter gebruikmaakt van ‘*Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie*’ (WWV, 501) verplaatst hij de abstracte representatie (*begriffliche Erkenntnis*) naar het niveau van de aanschouwelijke kennis (*anschauende Erkenntnis*); aldus stelt de dichter de lezer in staat het Platoonse idee achter de gebeurtenissen te doorgronden.²⁵

²⁴ Janaway 94-97; Maurer, 8; Schopenhauer 2012, 121-123.

²⁵ Janaway 98-100; Maurer, 8-9; Safranski, 310; Schopenhauer 2012, 124-128.

Muziek is de hoogste kunstvorm; het is ‘eine so *unmittelbare* Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist’ (WWV, 535), waarmee Schopenhauer aangeeft dat muziek in staat is om rechtstreeks de wil uit te beelden, zonder tussenkomst van ‘das Abbild der Ideen’ (WWV, 536).²⁶

We hebben vastgesteld hoe Schopenhauer verklaart dat kunst de wil gedurende momenten van contemplatief inzicht tijdelijk kan elimineren. Aansluitend verkennen we nu in het tweede gedeelte van deze paragraaf hoe de mens zich door het ontkennen van de wil meer blijvend kan emanciperen van de dienstbaarheid aan de wil.

Schopenhauers ethiek

Wanneer Schopenhauer zijn leer van de *Verneinung des Willens zum Leben* als blijvende oplossing ontvouwt, wordt de kwestie van de vrijheid van de wil daarmee de fundamentele vraag van zijn ethiek. Hoe kan de mens zich losmaken van zijn natuurlijke wil als hij niet vrij is maar beheerst wordt door de kwaadaardige wil? Kan de wil zich tegen zichzelf keren? Om op deze kwestie een antwoord te vinden, maakt Schopenhauer, in navolging van Kant, een onderscheid tussen het *intelligibele karakter* en het *empirisch karakter*. Het intelligibele karakter bevat de individuele objectivatie van de universele oerwil; het bezit een blijvende, onveranderlijke geaardheid en absolute vrijheid – de wil valt immers buiten het domein van het principe van de toereikende grond, de grondslag van alle noodzakelijkheid – en gaat vooraf aan de acties. Met andere woorden, ons vermogen om verschillende motieven voor actie te overwegen,²⁷ wordt in feite *vooraf bepaald* door ons intelligibele karakter. Het (aangeboren) empirisch karakter is de individuele wil zoals deze *zichtbaar wordt* in ons handelen. Aangezien het concept vrijheid in tegenspraak is met de wet van de causaliteit, ontkent Schopenhauer de vrije wil in het empirisch domein. Iedere wilsuiting in het empirisch domein kent een oorzaak en is dus niet vrij. Weliswaar leert een mens uit zijn *acties uit het verleden* het empirisch karakter

²⁶ Janaway 100-103; Maurer, 9; Schopenhauer 2012, 128-129.

²⁷ Het vermogen om te overwegen heeft betrekking op ‘keuzevrijheid’ en niet op ‘wilsvrijheid’. Zie WWV-nl, 353-357.

gedeeltelijk kennen,²⁸ hij kan niet weten hoe hij *in de toekomst zal handelen*. Weliswaar *voelt* hij zich daardoor vrij, maar, zo benadrukt Schopenhauer, ‘ook al wroet men nog zoveel in het zelfbewustzijn, men zal er geen vrijheid, maar slechts de illusie van de vrijheid vinden’.²⁹ Schopenhauer benadrukt:

Hij is wat hij is, voor eens en voor altijd, en hij leert pas gaandeweg kennen *wat* hij is. Volgens die andere filosofen *wil* hij wat hij kent; bij mij *leert* hij *kennen* wat hij wil. (WWV-nl, 349)

Dat betekent dus dat de mens volgens Schopenhauer vanwege de eigenmachtige, allesoverheersende wil weliswaar niet vrij is, maar wel kan *kiezen* of hij zijn aangeboren geaardheid leert kennen en probeert zich te ontworstelen aan de macht van de wil.

Het vermogen om de morele kwaliteit van onze eigen persoonlijkheid te leren kennen, wijst Schopenhauer toe aan het menselijke geweten (*Gewissen*), dat de mens in staat stelt zich te bezinnen op het eigen gedrag. Enerzijds kan de mens verdriet ervaren zodra hij terugdenkt aan een slechte handeling die hij heeft verricht. Schopenhauer noemt deze bijzondere soort pijn – al naar gelang van haar duur – gewetenswroeging (*Gewissensbisse*) of gewetensangst (*Gewissensangst*). Daartegenover plaatst hij het goede geweten (*das gute Gewissen*): het vermogen om een gevoel van voldoening te ervaren, nadat het individu een handeling met morele waarde heeft verricht. Door het geweten blijft de mens zich verantwoordelijk voelen voor zijn karakter, hetgeen direct de volgende vraag oproept: waarom is het geweten van de een sterker ontwikkeld dan dat van de ander? Om dit verschil te kunnen verklaren, introduceert Schopenhauer vier ethische gronddrijfveren (*Triebfedern*) die de mens kan ervaren. De belangrijkste drijfveer is egoïsme (*Egoismus*), het verlangen naar het eigen welzijn (*Wohl*). De tweede is boosaardigheid (*Bosheit*), het motief om de ander leed (*Wehe*) te bezorgen. De derde drijfveer omschrijft Schopenhauer als het verlangen naar eigen leed (*Wehe*), iets wat zich manifesteert bij ascese. De vierde drijfveer is medelijden (*Mitleid*), het motief om het *Wohl* van de ander te bevorderen. Bij ieder mens, zo stelt Schopenhauer, zijn de vier ethische gronddrijfveren in

²⁸ Schopenhauer introduceert daarom ook nog het ‘verworven karakter’, ‘een abstract en helder besef van wat de onveranderlijke eigenschappen van ons empirisch karakter zijn.’ Zie WWV-nl, 361.

²⁹ Cartwright, 25; Janaway, 110-112; Maurer, 9-10; Safranski, 442; Schopenhauer 2012, 158-165.

verschillende mate aanwezig.³⁰

Aangezien de wil tot leven, het bevorderen van het eigen *Wohl*, bij ieder mens het meest fundamenteel is, verbindt Schopenhauer moraliteit aan het ontkennen van de wil. *Verneinung des Willens* is mogelijk als het intellect zich weet te emanciperen van de dienstbaarheid aan de wil en een houding van zelfverloochening aanneemt. Volgens Schopenhauer kan *Verneinung des Willens* meerdere stadia bereiken. Het eerste stadium is de mystieke gewaarwording dat er talrijke fenomenen bestaan en slechts één *noumenon* en dat de mens één is met alle verschijnselen. De uniciteit van de mens is het resultaat van de illusionaire ervaringen van het subject in het empirisch domein. Schopenhauer betoogt dat het egoïstische onderscheid tussen de eigen individualiteit en die van de ander verdwijnt zodra de mens ‘met behulp van de kennis van de Ideeën het *principium individuationis*³¹ doorziet’; daardoor wordt ‘een werkelijk optreden van de eigenlijke vrijheid van de wil als ding-op-zichzelf mogelijk’ (WWV-nl, 357). Uit deze herkenning volgt werkelijk moreel gedrag: de ethische houding van sympathie. Compassie verlangt een deelname aan het lijden van de ander en bovendien inspanningen om dat lijden ongedaan te maken: een omarming van het lijden van de ander als het eigen lijden. Dit medelijden vormt volgens Schopenhauer ‘de ware basis voor elke *vrije* rechtsorde en alle *echte* mensenliefde’.³²

Tijdelijke gerechtigheid en eeuwige gerechtigheid

Aangezien zelfzuchtigheid het dominante kenmerk is van de door de wil beheerste individuen, zal de staat bescherming moeten bieden tegen buitensporig egoïstisch gedrag. Daartoe voorziet het strafrecht het individu van een zelfzuchtig motief: angst voor straf. Volgens Schopenhauer is de enige rechtvaardiging voor bestraffing het afschrikken van mensen van toekomstig onrechtmatig gedrag. Indien een persoon een misdaad pleegt, volgt daarvan op een later moment de bestraffing door het rechtssysteem van de staat. Er is sprake van aardse ofwel

³⁰ Cartwright, 30-31, 34, 43-45, 87, 105; Janaway, 113-115.

³¹ De gecombineerde ervaring van tijd en ruimte vormt het ‘*principium individuationis*’: het grondbeginsel dat maakt dat wat in essentie één is – namelijk het ding-op-zichzelf, dat van zichzelf vrij is van alle veelheid – als gevolg van ‘*individuatie*’ (de opbrengst van de vormende wetten waarnaar onze waarnemingen zich voegen) uiteenvalt in de veelheid van verschijnselen. Alle verschijnselen in de wereld kunnen we beschouwen als *objektiverter Wille*. Schopenhauer benadrukt meerdere malen dat het inzicht in het *principium individuationis* de mens mogelijkheden geeft zich te onttrekken aan de allesoverheersende drang tot zelfhandhaving.

³² Cartwright, 109 en 137; Janaway, 130-131; Maurer 10-11; Safranski, 330-332; Schopenhauer 2012, 140.

‘tijdelijke gerechtigheid’ (*zeitliche Gerechtigkeit*):

We hebben de aardse gerechtigheid, die in de staat haar zetel heeft, leren kennen als vergeldend of straffend, en we hebben gezien dat ze alleen met het oog op de *toekomst* tot gerechtigheid wordt. (WWV-nl, 407)³³

In tegenstelling tot aardse gerechtigheid – het domein van de staat en dus een fenomeen in de empirische wereld – is eeuwige gerechtigheid (*ewige Gerechtigkeit*) een kenmerk van de wereld zelf: ‘Zij is niet afhankelijk van menselijke instituties’ en ‘kan geen vergeldende gerechtigheid zijn’. Dat houdt in – zo verklaart Schopenhauer – dat in het geval van eeuwige gerechtigheid de straf direct verbonden moet zijn met het misdrijf; beide zijn één en ‘liggen in het wezen van de wereld besloten’. Daarmee bedoelt Schopenhauer dat de wereld – als gevolg van de verschijning van de wil – geregeerd wordt door het principe van eeuwige gerechtigheid, hetgeen hij herkent in allerlei vormen van ‘ontbering, ellende verdriet, kwelling en dood’, waarmee we dus stuiten op de ‘morele tendens’ die volgens Schopenhauer in de wereld aanwezig is. Deze ‘morele wereldorde’ maakt dat ieder mens bij zijn geboorte schuldig is en zal worden gestraft, zo meent hij. Het is de verschijning van de levenswil die verantwoordelijk is voor al het kwaad in de wereld, maar tegelijkertijd is hij ook het slachtoffer van dit kwaad. In wezen bestaat er geen verschil tussen de misdadiger en het slachtoffer: ‘Der Quäler und der Gequälte sind Eines’ (WWV, 725). Wanneer dit inzicht ontbreekt en men nog aan het idee van egoïsme vastzit, en dus leeft in de roes van het *principium individuationis*, verschijnen genot en kwelling voor de mens als verschillende dingen – en blijft de mens verstoken van het besef ‘waarop de eeuwige gerechtigheid berust’.³⁴ Schopenhauer verklaart het ‘begrijpen en bevatten’ van eeuwige gerechtigheid als volgt:

De levendige kennis van de eeuwige gerechtigheid, van de waagbalk die het *malum culpae* (kwaad van de schuld) onlosmakelijk met het *malo peonae* (kwaad van de straf) verbindt, vereist een totale overstijging van de individualiteit en van het principe dat deze individualiteit mogelijk maakt. (WWV-nl, 412)

De enige morele optie die dus overblijft, is de ontkenning van de levenswil.

Voor veel mensen zal het opgeven van egoïsme al een onmogelijke opgave zijn,

³³ Cartwright, 143 en 170; Janaway, 115-116; Maurer, 6.

³⁴ Cartwright, 46; Maurer, 6; Schopenhauer 2012, 132-135; Schopenhauer 2018, 407-410, 1167, 1179.

zo voorziet Schopenhauer, terwijl slechts een enkeling in staat zal zijn om door het opzettelijk doen afsterven van het willen, een nóg hoger niveau van ethische ontwikkeling te bereiken en zo ‘de overgang van deugd naar *ascese*’ te verwezenlijken. Door zichzelf en de wereld nader te beschouwen, kan men de wil herkennen in de ondeugd, het inhalige en zelfzuchtige kwaad. Niet langer volstaat het om anderen lief te hebben zoals zichzelf, maar de persoon wendt zich af van de verschrikkingen van de ellendige wereld; het maakt de weg vrij voor een ascetisch leven van onthouding zonder verlangen, gericht op een gestadige *Mortifikation des Willens*. In dit verband merkt Schopenhauer op dat zelfmoord geen adequate ontkenning van de wil inhoudt, maar een verborgen wil tot leven impliceert. De zelfmoordenaar is ontevreden met de condities waarin zijn leven zich afspeelt; hij verzet zich slechts tegen het lijden en niet tegen de genoegens van het leven.³⁵

In de volgende paragraaf beschrijven we de ‘eudemonologie’ van Schopenhauer: zijn gedachten over levenswijsheid. Zijn belangrijkste levensles is dat de mens onder een gelukkig leven slechts een ‘minder ongelukkig leven, dus draaglijk leven dient te verstaan’ (BOL, 121).

1.5 De eudemonologie van Schopenhauer

In *Aphorismen zur Lebensweisheit*³⁶ beschrijft Schopenhauer zijn eudemonologie of levenswijsheid, waarbij hij allereerst aantekent dat hij daartoe zijn ‘hogere metafysisch-ethische standpunt’ radicaal moet opgeven. Immers, levenswijsheid veronderstelt de bevestiging van het (gelukkig) willen leven, terwijl Schopenhauer fundamenteel pessimistisch is over de mogelijkheid een gelukkig leven te leiden: ‘Er is maar één aangeboren dwaling, en die luidt dat wij bestaan om gelukkig te zijn’ (WWV-nl, 1209). Aangezien het onmogelijk is om de wil tevreden te stellen zou het beter zijn om niet te bestaan. Angst voor de dood houdt de mens echter in leven; we kunnen daarom slechts proberen het leven nog enigszins dragelijk te maken, door het ongeluk te vermijden.³⁷ Aan optimisten die Schopenhauer wijzen op de schoonheid van de natuur en hem

³⁵ Janaway, 127; Maurer, 11; Van Nierop, 11; Schopenhauer 2012, 145-149.

³⁶ *Aphorismen zur Lebensweisheit* maakt deel uit van *Parerga und Paralipomena* (dat uit 37 essays bestaat, gebundeld in twee delen).

³⁷ Arthur Schopenhauer, *Bespiegelingen over levenswijsheid*. Hans Driessen vert. (Amsterdam, 2017) 9-10.

willen overtuigen hoe mooi de wereld is ‘met haar bergen, dalen, rivieren, planten, dieren enzovoort’ stelt hij de vraag:

Maar is de wereld dan soms een kijkkast? Om te *zien* zijn deze dingen inderdaad mooi, maar ze te *zijn*, dat is heel wat anders. (WWV-nl, 1157)

Zijn pessimisme herkennen we ook in zijn visie op het geloof en religie; hij was een atheïst die het idee van een persoonlijke God en de onsterfelijkheid van de ziel verwierp. Desondanks waardeerde hij het christendom, allereerst vanwege de leer van de erfzonde (‘de bevestiging van de wil’) en de ‘oorspronkelijke verdorvenheid van de mensheid’. Schopenhauer omarmde het pessimistische idee van de schuldige mens en van ‘de verlossing (ontkenning van de wil)’. Ook bewonderde hij de persoon Jezus als ‘personificatie van de ontkenning van de wil tot leven’, die zich uit medelijden opoffert voor de gehele mensheid.³⁸

Hoe we ons persoonlijke leven zonder religie of geloof in een persoonlijke god voor onszelf volgens Schopenhauer nog enigszins dragelijk kunnen maken, verkennen we in deze paragraaf.

Schopenhauers levensvisie

Volgens Schopenhauer zijn drie waarden verantwoordelijk voor ‘het lot van de stervelingen’. Het meest belangrijk is de geaardheid of persoonlijkheid: de unieke combinatie van ‘de aangeboren en verworven eigenschappen’, zoals ‘gezondheid, kracht, schoonheid, temperament, zedelijk karakter en intelligentie’. Deze persoonlijkheidskenmerken zijn daadwerkelijk van invloed op het verwezenlijken van gelukzaligheid, aangezien iedere vervulde aanwezigheid³⁹ – dus ‘alles wat voor de mens bestaat en wat hem overkomt’ – in de eerste plaats het ‘innerlijke welbevinden of onbehagen’ betreft.⁴⁰ Behalve deze absolute waarde herkent Schopenhauer twee andere, relatieve waarden die elk van *indirecte* invloed zijn op de gelukzaligheid: eigendom (wat de mens heeft) en sociale positie (wat iemand in de ogen van anderen voorstelt).⁴¹

³⁸ WWV-nl, 463 en 1161.

³⁹ ‘jede erfüllte Gegenwart’ (SW4, 376).

⁴⁰ ‘Weil nämlich Alles, was für den Menschen da ist und vorgeht, unmittelbar immer nur in seinem Bewußtsein da ist und für dieses vorgeht; so ist offenbar die Beschaffenheit des Bewußtseins selbst das zunächst Wesentliche, und auf dieselbe kommt, in den meisten Fällen, mehr an, als auf die Gestalten, die darin sich darstellen’ (SW4, 383).

⁴¹ Schopenhauer 2017, 11-20.

Wat iemand is: de persoonlijkheid

Schopenhauer benadrukt dat hetgeen men *is* vele malen meer bijdraagt aan het levensgeluk dan dat wat men *heeft* of *voorstelt*.⁴² Wanneer de mens gezegend is met een aantal ‘persoonlijke voortreffelijkheden’ (‘een edele geest, een groot hart, een nobel karakter, een goed stel hersens, een gelukkig temperament, een opgewekt gemoed, en een welgeschapen, kernegezond lichaam’) dient hij deze zo veel mogelijk te benutten om het welzijn te bevorderen. Goede gezondheid en mentale veerkracht leiden tot een vrolijk karakter en aangezien deze drie persoonlijkheidskenmerken het meest belangrijk zijn, dienen wij ons met name te bekommeren om ‘een gezonde geest in een gezond lichaam’. Behalve pijn is ook verveling een gevaarlijke vijand van het menselijk geluk, aangezien verveling, zoals we in paragraaf 1.3 bespraken, direct leidt tot verlangen. Tegen deze ‘dwaalweg’ wapent de mens zich het beste door de beschikbare tijd te *benutten* door de specifieke individuele talenten met de ‘rijkdom van de geest’ te ontwikkelen, in plaats van de vrije tijd *door te brengen* met de ‘erbarmelijkheid van tijdverdrijf’. We zien dus dat Schopenhauer aanraadt om zich met behulp van geestelijke rijkdom te verweren tegen de verveling, teneinde te voorkomen dat men zich overgeeft aan passies die de mens in gevaar brengen. De ‘gewone mens’ loopt daarvoor het grootste risico, aangezien hij voor zijn levensvreugde aangewezen is op de dingen buiten hem (‘op bezit, een maatschappelijke positie, op vrouw en kinderen, vrienden, een sociaal leven, enzovoort’). Daarentegen heeft de ‘spirituele mens’ genoeg aan zichzelf en leeft hij – desnoods in afzondering en eenzaamheid – een ‘bescheiden en risicoloos leven’.⁴³

Wat iemand heeft

Eigendom is eerder een bron van ontevredenheid, dan een bron van geluk. Tevredenheid over het bezit is sterk gerelateerd aan subjectieve factoren. De ene mens zal bepaalde goederen nooit missen en tevreden zijn; een ander zal zich ongelukkig voelen, ook al bezit hij honderd keer zoveel. Vermogen dient men achter de hand te houden voor eventuele tegenslagen, maar niet te verkwisten. Bezit

⁴² ‘Alleen wat iemand in zijn diepste wezen is en wat hij aan zichzelf heeft, kortom de persoonlijkheid en haar waarde, is direct van invloed op zijn geluk en zijn welzijn. Al het andere is slechts indirect van belang. Vandaar dat de werking van die andere factoren kan worden vrijdeld, maar die van de persoonlijkheid niet’ (BOL, 21).

⁴³ Schopenhauer 2017, 21-47.

kan ons vrijstellen van arbeid, hetgeen echter het gevaar van de kwelling van de verveling met zich meebrengt.⁴⁴

Wat iemand voorstelt

Wat zich in het bewustzijn van de ander afspeelt, is het minst belangrijk. Schopenhauer erkent dat de streling van de ijdelheid als een onvermijdelijkheid in de menselijke natuur aanwezig is. Maar verlangen naar respect en waardering zal eerder storend werken voor het eigen geluk dan bevorderlijk. Daarom is het verstandig gevoeligheid voor gevele en krenking – dus de opinie van de ander, wat hij *in de voorstelling van de ander* is – te beteugelen en te beseffen dat deze als een aangeboren manie moet worden beschouwd. Het intomen van ijdelheid, hoogmoed en eerzucht heeft een ‘weldadige werking op de gemoedsrust’ en geeft ons aan onszelf terug.⁴⁵

In het hoofdstuk *Vermaningen en maximen* verwerkt Schopenhauer zijn persoonlijke ervaringen in een praktische gids voor een minder ongelukkig leven die hij illustreert met uitspraken van andere denkers. Wanneer we het essay in zijn geheel overzien, blijkt dat de eudemonologie in hoge mate gericht is op het bevorderen van het eigen welzijn en nauwelijks op dat van de ander.

1.6 De beschikbaarheid van het werk van Schopenhauer in Rusland, alsmede een chronologie van zijn populariteit⁴⁶

In deze paragraaf noteer ik enkele feiten over de kennismaking van het Russische lezerspubliek met het werk van Schopenhauer. In het volgende hoofdstuk zal blijken dat een aantal van de genoemde personen kennissen of vrienden van Tolstoj zijn geweest.⁴⁷

Een bron uit 1888⁴⁸ wijst uit dat de schrijver Vladimir Odojevski* de eerste Russische intellectueel is geweest die bekend raakte met Schopenhauer. Hij las Schopenhauer reeds in de jaren 1830, toen Schopenhauer in Duitsland nog

⁴⁴ Schopenhauer 2017, 48-56.

⁴⁵ Ibidem, 57-66.

⁴⁶ Voor deze paragraaf raadpleegde ik het proefschrift van Sigrid Helga Maurer, zie 12-14, 16-18, 30-36, 305-306, 308a-308e, 309.

⁴⁷ De namen van de kennissen en vrienden van Tolstoj zijn gemarkeerd met een *.

⁴⁸ Maurer verwijst in noot 9 (pagina 17) naar Trudy Moskovskogo Psixologiceskogo Obscestva I, A, Sopenhauer, Moscow, 1888, p. 204n.

onbekend was. Pas vanaf de jaren 1850 groeide Schopenhauers populariteit onder een grotere groep Duits-lezende intelligentsia om vervolgens in 1888, tijdens de herdenking van zijn geboortjaar, een hoogtepunt te bereiken.

Russische literatuurcritici schreven vanaf eind jaren 1850 hun literaire kritieken grotendeels onder invloed van Schopenhauers opvattingen over de kunst; zij lieten zich leiden door zijn idee dat kunst de verborgen essentie achter de werkelijkheid laat zien, zoals bijvoorbeeld blijkt uit een kritiek over de poëzie van de dichter Afanasi Fet* door de vroege Schopenhauerkenner Vasili Botkin*. De dichter Ivan Toergenev* en ook Fet waren reeds bekend met de perceptie van ‘de wereld als mijn idee’ en vonden bij Schopenhauer onderwerpen voor hun poëzie.

Russische filosofen maakten Schopenhauer tot belangrijkste onderwerp van hun kritische studies. Literair criticus en filosoof Nikolai Strakhov* werkte in 1872 aan een vertaling van *De twee basisproblemen van de ethiek*. In 1875 werkte Strakhov aan een artikel over Schopenhauer waarvoor hij in de openbare bibliotheek van Petersburg Schopenhauers werken secundair werk over hem herlas.⁴⁹ Het pessimisme van Schopenhauer interpreteerde Strakhov positief, omdat het voeding kon geven aan een religieuze stemming van de ontkenning van egoïsme. Sigrid Maurer veronderstelt dat de opvattingen van Strakhov in een brede vriendenkring werden verspreid en gedeeld. Studies van de religieuze denker Vladimir Solovjov* die Schopenhauer op impliciete wijze behandelt, kunnen volgens een bron uit 1890⁵⁰ worden beschouwd als een beslissende factor in de toenemende belangstelling voor Schopenhauer in Rusland. Van Solovjov is bekend dat hij zijn opvattingen over de herinterpretatie van het christendom presenteerde tijdens (ook door Tolstoj bezochte) lezingen aan de universiteit van Petersburg.⁵¹

In 1864 verscheen in Petersburg *Metafizika Ljubv* (hoofdstuk 44 uit de herziene uitgave van *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Maurer vermoedt dat deze vertolking van *De metafysica van de geslachtelijke liefde* de eerste Russische

⁴⁹ Maurer verwijst in noot 34 naar een bron uit 1914 met brieven aan Tolstoj waarin Strakhov hierover schrijft.

⁵⁰ Maurer verwijst in noot 35 naar een tijdschriftartikel van de Russische denker Vasilii Rozanov.

⁵¹ Rossan Holak, ‘Een vonk van het wijsheidsvuur dat ergens brandt’ in *Trouw*, 15 september 1998.

vertaling van Schopenhauers werk zal zijn geweest.⁵² Een recensie uit 1864 verwacht een grote aantrekkingskracht op het lezerspubliek vanwege het thema en bejubelt Schopenhauer vanwege zijn heldere visie op de tegenstrijdige uitingen van het liefdesgevoel.⁵³ Wanneer we hoofdstuk 44 opslaan, lezen we dat Schopenhauer het liefdesgevoel verklaart door een aantal onbewuste overwegingen – het instinct van de voortplantingsdrang – die gericht zijn op ‘de samenstelling van de volgende generatie’. Wanneer de drang als een ‘verheven hartstocht’ verschijnt, liggen daar in feite eigenbelang en driften aan ten grondslag.⁵⁴ We zullen in volgende hoofdstukken nog enkele opvattingen uit *Metafizika Ljubv* bespreken.

In Rusland werd Schopenhauer voor het grote publiek toegankelijk als gevolg van de publicatie van een vertaling door Fet (met een voorwoord van Strakhov) van WWV I in 1881.⁵⁵ Maurer meent dat censuur een reden voor de late verschijning zal zijn geweest. Een integrale uitgave van *Parerga en Paralipomena* bleef in Rusland nog lange tijd verboden, ook als Duits origineel. In 1884 verschenen vertalingen door Fet van enkele hoofdstukken uit WWV II. In 1886 volgde zijn vertaling van het proefschrift, alsmede vertalingen van Schopenhauers essays uit 1839 en 1840 door F.V. Cernigovca⁵⁶ en in 1892 diens vertaling van delen uit *Parerga und Paralipomena*.

Factoren als de Russische tijdgeest en de sociaal-politieke situatie waren van groot belang voor de verspreiding van de gedachten van Schopenhauer. Schopenhauer werd vooral onder het grote publiek bekend vanwege zijn verklaring en rechtvaardiging van het reeds bestaande pessimisme dat daardoor nog eens werd versterkt, maar ook als vrouwenhater, door zijn visie op seksualiteit en door zijn aforismen. Duitstalige Russische intellectuelen maakten al eerder kennis met Schopenhauer. Zij herkenden in hem de geniale denker vanwege zijn ethiek van compassie en naastenliefde.

⁵² Maurer, 12-13. Zie ook Richard Stites, *The women's liberation movement in Russia. Feminism, nihilism, and Bolshevism, 1860-1930* (New Jersey en West Sussex 1990) 103, noot 9.

⁵³ Maurer verwijst in noot 2 (pagina 13) naar een tijdschriftartikel in *Kniznyj Vestnik*, 31 mei 1864.

⁵⁴ Arthur Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*. Hans Driessen vert. (Amsterdam 2018) 1106-1119.

⁵⁵ Zoals eerder opgemerkt zullen we de eerste uitgave van *Die Welt als Wille und Vorstellung* (uit 1819) aanduiden met WWV I en de herziene uitgave (uit 1844) met WWV II.

⁵⁶ Pseudoniem van Fedor Visnevski.

Resumé

Zoals we hebben vastgesteld, begrijpt Schopenhauer het *Ding an sich* als *Welt als Wille*. De wil vertegenwoordigt het diepste wezen van de mens; het menselijke intellect is ondergeschikt aan de wil. Schopenhauer verbindt moraliteit aan het ontkennen van de wil. Zijn belangrijkste levensles is dat de mens niet geboren is om gelukkig te zijn.

Hoe het denken van Tolstoj door Schopenhauer werd beïnvloed, bespreken we in de hoofdstukken 3 tot en met 7. Allereerst verkennen we in hoofdstuk 2 een aantal biografische wetenswaardigheden over Tolstoj.

HOOFDSTUK 2 TOLSTOJ EN HET GOEDE LEVEN

Dit hoofdstuk verkent het leven en werk van Tolstoj, informeert over zijn kennismaking met de leer van Schopenhauer en beschrijft de ontstaansgeschiedenis van *Anna Karenina*. Het hoofdstuk eindigt met een samenvatting van de roman.

2.1 Biografie⁵⁷

Lev Nikolajevitsj Tolstoj (1828-1910), afstammeling uit vooraanstaande Russische families, werd geboren op Jasnaja Poljana, het landgoed van zijn moeder. De militaire achtergrond van zijn familie en de adellijke cultuur waarin hij opgroeide, worden weerspiegeld in zijn fictie waarin ook historische gebeurtenissen en autobiografische elementen een belangrijke rol spelen: ‘The poet takes the best from his life and puts it in his writing.’⁵⁸ Op jonge leeftijd overlijden zijn beide ouders, waardoor Tolstoj opgroeit bij familie. In Kazan zal hij korte tijd studeren. Wanneer Tolstoj op achttienjarige leeftijd de universiteit verlaat, heeft hij het geloof waarmee hij was opgevoed verloren.⁵⁹ Vanwege een geslachtsziekte belandt hij in een ziekenhuis, begint daar zijn dagboek en opent vervolgens op Jasnaja Poljana een schoolje voor kinderen van lijfeigenen. In Moskou amuseert Tolstoj zich met gokken, bordeelbezoek, drankpartijen en verkent hij zijn homo-erotische gevoel.⁶⁰ Hij huurt een woning, waar hij korte verhalen schrijft. Zijn gokschulden betaalt hij met de verkoop van een deel van het landhuis. Met zijn broer Nikolai vecht hij in de Krimoorlog en leert hij de oorlogswreedheden kennen. Eigenliefde (‘I am taking a very great interest in myself’) en levensenergie typeren de jonge graaf; levenslang houdt hij zich hartstochtelijk bezig met schrijven, paardrijden, jagen, sport, schaken, turnen, musiceren, beeldhouwen, concertbezoek, wandelen, het leren van vreemde talen, schoenmaken en boerenarbeid.

Wanneer Tolstoj in 1856 terugkeert van het front, trekt hij in Petersburg in bij de succesvolle schrijver Toergenev. Via hem ontdekt Tolstoj de dichters Tjoettsjev en Poesjkin. Tolstoj sluit vriendschappen met Fet, Botkin, de filosoof Tsjitsjerin en een ouder familielid A.A Tolstaia. Met zijn eerste publicaties maakt hij spoedig

⁵⁷ Voor het samenstellen van deze levensbeschrijving baseer ik mij - tenzij anders aangegeven - op het door Orwin verzamelde feitenmateriaal, zie: Donna Tussing Orwin, ‘Chronology’ in Idem ed., *The Cambridge companion to Tolstoy* (Cambridge enz. 2002) 1-48.

⁵⁸ De Engelstalige citaten in paragraaf 2.1 zijn door Orwin vertaalde uitspraken van Tolstoj.

⁵⁹ Lev Tolstoj, *Mijn Biecht*. Arthur Langeveld vert. (Utrecht, 2017) 7.

⁶⁰ Donna Tussing Orwin, *Simply Tolstoy* (New York, 2017) 18.

naam als de meest verdienstelijke jonge Russische schrijver die bovendien opvalt door zijn lompe soldatengewoonten en zijn politiek incorrecte uitspraken.⁶¹ Een groot deel van zijn vrienden maakt deel uit van ‘the men of the forties’,⁶² oudere intellectuelen die de westerse filosofie hadden leren kennen. Gedurende enkele jaren beleeft hij passionele liefdes met jonge meisjes: met de dochter van Toergenev, met zijn voogdijkind en met een boerendochter die zijn eerste zoon baart. De reputatie van Tolstoj neemt spoedig af,⁶³ zijn vriendschappen verslechteren, en zijn gokverslaving speelt weer op: ‘This is why his writing is fine and his life bad’, zo vergoelijkt Tolstoj later zijn gedrag.

In 1859 mengt Tolstoj zich in het debat over de functie van literatuur. Hij voorziet dat het belang van literatuur die de wereld wil verbeteren en wil bijdragen aan de ontwikkeling van een samenleving zal afnemen. Literatuur zal op zoek moeten gaan, zo verwoordt hij in een openbare rede, naar ‘eternal human interests, the ones that are most valuable and of greatest spiritual worth, in the consciousness of the nation’.⁶⁴ Wanneer we vanuit deze visie zijn oeuvre overzien, herkennen we in de belangrijkste werken, behalve veel autobiografische details, zijn zoektocht naar spirituele waarheid. In zijn trilogie *Kindertijd, Jeugdijaren, Jongelingschap* (1852-1856) verschijnen de eerste zoekende helden. In *De Kozakken* (1863) ontvlucht Olenin zijn aristocratische familie en zoekt hij in het landschap van de Kaukasus naar spirituele perfectie. In *Oorlog en Vrede* (1869) schetst Tolstoj een ‘labyrinth of linkages’, de verbindingen van alle krachten en elementen in de kosmos die in het leven van het individu en in de geschiedenis van de natie verschijnen en waartoe de mens zich dient te verhouden. In *Anna Karenina* (1877) vormt de familie en haar directe omgeving de context waarin zijn zoekende protagonisten verschijnen. In *Mijn Biecht* (1881) doet Tolstoj verslag van zijn geestelijke crisis tijdens de periode *Anna Karenina*. In *De dood van Ivan Iljitsj* (1886) onderzoekt Tolstoj de zin van het leven in het licht van de naderende dood. In *Opstanding* (1899) ontdekt zijn alter ego in het geloof zijn belangrijkste levensles: wederzijdse liefde. Op hoge leeftijd schetst Tolstoj in *Hadji-Murad* (1912) de wreedheid, de schoonheid en het

⁶¹ Orwin 2017, 17.

⁶² Dit is een uitdrukking van Eikhenbaum. Zie Eikhenbaum, 79.

⁶³ Zoals ook blijkt uit latere herinneringen van Chicherin, Toergenev en Botkin aan de jonge autodidact, zie Eikhenbaum, 79-80.

⁶⁴ Rufus W. Mathewson, *The positive hero in russian literature* (Evanston, 2000) 95 en 96.

gevecht om het bestaan van de veelzijdige mens.⁶⁵

Wanneer Tolstoj in 1859 terugkeert op Jasnaja Poljana noemt hij zich pedagoog ('the most essential need of the Russian people is for public education') en verzorgt hij een tijdschriftuitgave over opvoedkundige onderwerpen. Gedurende een reis door Europa bezoekt hij zijn geliefde broer Nikolai, die kort daarna aan tuberculose overlijdt. Huiswaarts gekeerd hervat Tolstoj zijn schrijverschap en zal hij – aangesteld als vrederechter in het kader van de afschaffing van lijfeigenschap – bemiddelen tussen boeren en grootgrondbezitters. Als hij daarvoor rondtrekt, sticht hij en passant scholen waarvoor hij studenten als onderwijzer aanstelt.

In 1862 trouwt Tolstoj met de achttienjarige Sofja Andrejevna Bers, met wie hij tot aan zijn geestelijke crisis gelukkige jaren beleeft die in het teken staan van 'literature, art, pedagogy and family'. Sofja baart dertien kinderen, bestiert de omvangrijke huishouding, kopieert zijn werk, onderwijst de kinderen en steunt Levochka⁶⁶ wanneer verschijnselen van een psychische stoornis zich aandienen. Op Jasnaja Poljana ontvangen zij familieleden en vrienden, waaronder Strakhov (die Tolstoj's beste vriend en boekenleverancier wordt) en de schaker Urusov.

Gedurende de eerste vijftien huwelijksjaren produceert Tolstoj zijn belangrijkste proza en ook een leesmethode voor de Russische jeugd, houdt hij zich bezig met de jacht, allerlei vormen van boerenbedrijvigheid en correspondeert hij met Strakhov, Fet, Toergenev en Tolstaia. Slechts enkele malen verlaat hij Jasnaja Poljana: voor lezingen, om te kuren in Samara en voor een werkbezoek aan Borodino; hij reist naar Petersburg vanwege zijn lidmaatschap van de Academie van Wetenschappen en naar Moskou voor bibliotheekbezoek. Onderweg ontmoet Tolstoj de dichter-filosoof Tjoettsjev en de criticus Stasov (die na Strakhov's dood zijn belangrijkste boekenleverancier zou worden). Als beroemde schrijver begint Tolstoj zich uit te spreken over maatschappelijke kwesties: hij keert zich tegen het eigendomsrecht, verdedigt een veroordeelde soldaat en raakt geïnteresseerd in de bestrijding van hongersnoden. Zijn zwakke gezondheid, sterfgevallen in de familie, een ziekte van Sofja, terugkerende psychische klachten en religieuze overpeinzingen leiden eind jaren 1870 tot een zware geestelijke crisis. Gedachten aan zelfmoord nemen de

⁶⁵ Andrew D. Kaufman, *Understanding Tolstoy* (Columbus 2011) 2, 5, 18, 27-28, 51, 148, 209-211, 238-240, 246.

⁶⁶ Zoals Sofja haar echtgenoot liefdevol aanduidde. Zie: Albert Kaspin, 'Introduction' in Boris Mikhailovich Eikhenbaum, *Tolstoi in the Seventies*. Albert Kaspin vert. (Ann Arbor 1982) 7-10, aldaar 9.

overhand. Tolstoj hervindt zijn levenskracht in het volksgeloof, maar kan zich niet verenigen met gewoonten die hem ‘onverklaarbaar leken: mysteriën, kerkdiensten, vasten, de aanbidding van relikwieën en ikonen’ (MB, 104). Tolstoj staakt het kerkbezoek.

Vanaf dat moment is het huwelijk onherstelbaar ontwricht. Tolstoj dreigt regelmatig zijn gezin voorgoed te verlaten. Een religieuze zoektocht voert hem naar kloosters, hij bestudeert het vroege christendom, sympathiseert met sektariërs en utopische sektes en onderschrijft het pacifistisch christendom. Hij verdedigt een gewetensbezwaarde, demonstreert tegen de mishandeling van Joden, maakt bezwaar tegen de doodstraf, verleent armenzorg en sympathiseert met de aanslagplegers op de tsaar. De politieke politie bespioneert hem vanwege verdenking van opruiing. Sofja schrijft in haar dagboek dat Tolstoj meent het licht te hebben gezien:

The clarity and calmness of his own state of soul is indubitable, but suffering for misfortunes, for human injustice, for poverty, for the imprisoned, about human evil, persecution – all this acts on his impressionable soul and sears his existence.⁶⁷

Aangetrokken door zijn radicale ideeën vormt zich rondom hem een groep volgelingen. De schrijver Tsjertkov wordt zijn meest toegewijde discipel. Hij beheert de buitenlandse uitgeverij die Tolstojs oeuvre in diverse talen publiceert (vertalingen vrij van rechten) en populaire werken van buitenlandse schrijvers uitgeeft.

Gedurende de laatste twintig jaar van zijn leven worden Tolstojs ideeën en gedragingen nog extremer. Hij legt zichzelf een buitengewoon sobere levensstijl op: hij wordt vegetariër, stopt met alcohol- en theegebruik en met roken en jagen. Zijn afkeer van weelde verklaart hij met ‘I want to suffer’. Hij vormt zich een beeld van een geweldloze broedergemeenschap. Om zijn ideale samenleving te bereiken, maakt Tolstoj bezwaar tegen de soevereiniteit van staten, wijst hij iedere regeringsvorm af, ontkent hij de autoriteit van de tsaar en formuleert hij voorwaarden voor rechtvaardige arbeidsverhoudingen. Tolstoj ondersteunt de christelijke religieuze groep Doukhobors, uit zijn walging over het dopen van zuigelingen en schrijft artikelen over het christendom en de waanzin van militaire

⁶⁷ De Engelstalige citaten in deze paragraaf zijn door Orwin vertaalde uitspraken van Tolstoj.

dienstplicht. In 1901 wordt Tolstoj geëxcommuniceerd door de Russisch-Orthodoxe Kerk. De overheid intensificeert de vervolging van zijn binnenlandse aanhangers. Tolstoj reageert daarop met een verzoek aan de tsaar om de verbannen kinderen terug te brengen naar hun ouders. Op zijn landgoed blijft hij binnen- en buitenlandse gasten ontvangen. Zijn secretaris Tsjertkov koopt een huis in de buurt van Jasnaja Poljana. De gebeurtenissen leiden tot woede van Sofja, die Tolstoj een homoseksuele relatie met zijn secretaris verwijt. Wanneer Tolstoj zijn einde voelt naderen, vlucht hij – samen met zijn jongste dochter en zijn lijfarts – weg van huis, maar vooral weg van Sofja. Enkele dagen voor zijn dood dicteert hij in het stationsgebouw van Astapovo een aangrijpende brief aan twee van zijn kinderen waarin Tolstoj probeert uit te leggen waarom hij zijn familie niet meer onder ogen durft te komen en richt hij zich in het bijzonder tot Serjôža:

Ik wil je ook nog meegeven, Serjôža, om na te denken over je eigen leven, wie je bent, wat je bent, wat de zin van het menselijk leven is en hoe een rechtvaardig mens moet leven. [...] Denk hier eens over na. Ik hou van je, waarschijnlijk op de vooravond van de dood, zeg ik dit.⁶⁸

2.2 De kennismaking met de filosofie van Schopenhauer

Vanaf 1856 maakte Tolstoj deel uit van een intellectueel gezelschap dat Schopenhauer bestudeerde. Dat zou kunnen betekenen dat Tolstoj de discussies van zijn vrienden over Schopenhauer bijwoonde. Uit een brief van Tolstoj⁶⁹ kunnen we afleiden dat hij voor het eerst in 1862 van Schopenhauer hoorde: ‘ongeveer 25 jaar geleden geloofde ik de talentvolle *pachkunu*⁷⁰ Schopenhauer’. Vroege bronnen geven echter nauwelijks meer helderheid. Suggesties dat hij Schopenhauer tijdens zijn reis met zijn broer (Nikolai Tolstoj) door Duitsland zou hebben ontmoet, worden weersproken.⁷¹ Via Maurer weten we⁷² dat diplomaat Schuyler, die door Schopenhauerkenner Odojewski in Moskou werd voorgesteld aan Tolstoj,⁷³ in 1868 een bezoek bracht aan Jasnaja Poljana, waarvan Schuyler zich herinnerde dat het met name Schopenhauer was die Tolstoj ‘in die tijd enorm bewonderde en wiens

⁶⁸ TSS82, 222-223. Brief aan Serjôža en Tania, 1 november 1910. De Nederlandstalige citaten heb ik gebaseerd op de Russische teksten in TSS.

⁶⁹ TSS64, 105-107. Brief aan Strakhov, 16 oktober 1887.

⁷⁰ Dichters werden soms ‘talantlivomu pachkunu’ genoemd; ‘pachkunu’ betekent letterlijk ‘vuil worden’ (aldus Karina Shishlova-Ivanov), waarmee Tolstoj oordeelde dat Schopenhauerpapier vuil maakte met woorden, in casu niets zinvol had geschreven.

⁷¹ Maurer noemt in noot 1 bronnen uit 1898, 1901 en 1903.

⁷² Maurer, 224.

⁷³ TSS61, 204-205. Noot 1 bij de brief aan Bartenev, 20 augustus 1868.

stijl hij vooral waardeerde'.⁷⁴ In brieven aan Fet – die Tolstoj attent maakte op Schopenhauer⁷⁵ – schrijft Tolstoj: 'Alles is goed met ons en daarom wacht ik met vreugde en met Schopenhauer op je'⁷⁶ en laat hij weten dat hij alle werken van 'de meest briljante man' besteld en gelezen heeft.⁷⁷ Hoezeer hij Schopenhauer bewonderde, blijkt uit het ophangen van zijn portret in de studeerkamer.⁷⁸

Eikhenbaum meent dat Tolstoj verrast zal zijn geweest door de verhandelingen van de filosoof vanwege hun gelijkenis met enkele van zijn eigen ideeën waar Tolstoj mee worstelde. Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj een eclectische lezer was, aangezien hij nooit de volledige standpunten van een auteur doorgrondde. Hij grasduinde in allerlei teksten om afzonderlijke elementen waar hij enthousiast van geraakte op te kunnen nemen in zijn eigen ideeën.⁷⁹ Eikhenbaum wijst op een korte passage uit *Die beiden Grundprobleme der Ethik* die hij aantrof in een filosofische schets (TSS7, 231-232) die Tolstoj in december 1868 gebruikte tijdens de voorbereiding van de epiloog van *Oorlog en Vrede*.⁸⁰ Kort na de voltooiing van de oorlogsroman (april 1869) gebruikte Tolstoj Duitse versies van WWV I §51 en WWV II §38 in een polemieek met Solovjov waar Eikhenbaum uitgebreid verslag van doet.⁸¹ Het punt dat Eikhenbaum maakt, wordt bevestigd door een brief waarin Tolstoj schrijft dat 'wat ik schreef, vooral in de epiloog, niet door mijzelf is bedacht, maar met pijn uit mijn lijf is geperst. Andere steun kwam van Schopenhauer die in zijn *Wille* zegt wat ik denk.'⁸²

Ook Maurer veronderstelt dat Tolstoj op zoek was naar filosofische inzichten waarop hij zijn eigen intuïties zou kunnen schragen. Zij laat zien dat samenvattingen en citaten uit het werk van Schopenhauer veelvuldig voorkomen in een concept van de epiloog van *Oorlog en Vrede*.⁸³ Wanneer we deze conceptversie

⁷⁴ Eugene Schuyler, 'Graaf Lev Nikolaevich Tolstoy. De herinneringen van Eugene Schuyler' in *Russkaja Starina* 67(1890) 7-9, 631-655, aldaar 647.

⁷⁵ Maurer meldt in noot 3c (pagina 298) dat Chicerin wist dat Schopenhauer door Fet bij Tolstoj werd aanbevolen. Zie ook TSS61, 216-217. Brief aan Fet, 10 mei 1869. Gorky schrijft over een wandeling met de oude Tolstoj in het berkenbos van Jasnaja Poljana waarbij Tolstoj hem 'a superb account' gaf van de manier waarop 'Fet had explained Schopenhauer to him in this wood'. Zie Maksim Gorky, *Reminiscences of Leo Tolstoy*, S.S. Koteliensky en Leonard Woolf vert. (New York 1920) 74.

⁷⁶ TSS61, 282-283. Brief aan Fet, april 1869.

⁷⁷ Ibidem, 219-220. Brief aan Fet, 30 augustus 1869.

⁷⁸ Maurer, 224.

⁷⁹ Eikhenbaum, 104-105.

⁸⁰ Ibidem, 80-84. Eikhenbaum gebruikt de woorden 'assimilated to himself'.

⁸¹ Ibidem, 77-84.

⁸² Maurer, 225. TSS61, 216-217. Brief aan Fet, 10 mei 1869.

⁸³ Maurer, 225 en 231.

raadplegen, kunnen we lezen dat Tolstoj de filosoof kwalificeert als ‘de grootste denker van deze eeuw’ en lezen we de vier titels die Tolstoj voor de epiloog gebruikte: *Welt als Wille und Vorstellung*, *Der Wille in der Natur*, *Grundprobleme der Ethik* en *Preisschrift über die Freiheit des Willens*.⁸⁴

Hoewel er dus geen direct bewijs voor is dat Tolstoj het werk van Schopenhauer vóór 1868 kende, is er nog een kwestie waar Maurer aandacht voor vraagt. Ook in het concept (uit 1866) van Deel III van *Oorlog en Vrede* herkent Maurer overeenkomsten van ideeën. Echter, vergeleken met Deel IV vertonen deze passages zwakke stilistische kenmerken, oordeelt Maurer, waaruit zij opmaakt dat 1869 het jaar zal zijn geweest waarin Tolstoj leerde zijn eigen ideeën duidelijker en met meer samenhang, dus met behulp van Schopenhauer, te verwoorden.⁸⁵

De bijzondere belangstelling van Tolstoj voor Schopenhauer duurde tot eind jaren 1870; in november 1875 rekende hij Schopenhauer nog tot de ‘ware filosofen’,⁸⁶ daarna nam de bewondering af.⁸⁷ We zien dat bevestigd door een citaat uit 1878: ‘je bent de eerste die [...] de valsheid van het idealisme van Kant en Schopenhauer en de valsheid van het materialisme bewijst’.⁸⁸ In 1889 noemde Tolstoj het pessimisme van Schopenhauer ‘geen misvatting, maar onzin, en bovendien een onzin van de verkeerde soort’.⁸⁹

De felheid waarmee Tolstoj zich in deze brieven uitlaat over deze belangrijke denkers herinnert aan de wijze waarop hij zijn opvatting over filosofieprofessoren verwoordt. In zijn terugblik op het ontstaan van *Anna Karenina* maakt Tolstoj een tegenstelling tussen ‘de echte filosofie – en in wat Schopenhauer heeft betiteld als professorenfilosofie’ (MB, 51). Maurer vermoedt⁹⁰ dat Tolstoj kennis heeft gehad van het essay *Über die Universitäts-Philosophie* (SW4, 171-239), waarin Schopenhauer zijn aversie tegen hoogleraren in de filosofie verwoordt. Schopenhauer stelt in dit betoog dat ‘in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine sekundäre Stelle einnimmt’, waarmee Schopenhauer aangeeft dat ‘Kathedersphilosophie’ in dienst staat van

⁸⁴ TSS15, 245 en 246.

⁸⁵ Maurer, 230-231.

⁸⁶ TSS62, 221. Brief aan Strakhov, 30 november 1875.

⁸⁷ Eikhenbaum, 126.

⁸⁸ TSS62, 425. Brief aan Strakhov, 29 mei 1878.

⁸⁹ TSS64, 231. Brief aan Rod, 22 februari 1889.

⁹⁰ Maurer, 301, noot 27.

de kerk en de overheid, van een ‘Landesreligion’ (SW4, 174). Maurer wijst op een aantal passages uit *Anna Karenina* waarin we deze opvatting terugzien. Levin valt uit tegen professionele filosofen tijdens een discussie met zijn oudste stiefbroer en een hoogleraar in de filosofie over een kentheoretisch vraagstuk (B, 38-40). Levin kent hun ‘vage begrippen als *geest, wil, vrijheid, substantie*’, maar deze ‘kunstmatige gedachtengang’ zakte ‘als een kaartenhuis in elkaar’, zodra hij weer beseftte dat ‘het vervaardigd was van dezelfde getransformeerde woorden, die losstonden van iets in het leven wat belangrijker was dan verstand’ (R, 892).⁹¹

In deze paragraaf hebben we vastgesteld dat de houding van Tolstoj ten opzichte van Schopenhauer niet constant is geweest. In de eerstvolgende hoofdstukken zullen we nagaan wat gedurende het ontstaan van *Anna Karenina* de invloed van Schopenhauer geweest is op het denken van Tolstoj. We kunnen vermoeden dat we niet alleen overeenkomsten tussen hen beiden gaan aantreffen, maar ook op verschillen zullen stuiten. Voordat we verder op dat onderwerp ingaan, volgt eerst een korte samenvatting van de roman.

2.3 *Anna Karenina*: een samenvatting

Omringd door tientallen personages, te midden van de Russische samenleving zoals Tolstoj die kent (een traditionele landbouwsamenleving, gevormd door een groot aantal volkeren, een verouderde maatschappijstructuur – met een aristocratische bovenklasse – waarin het Russisch-orthodoxe geloof een belangrijke rol speelt en hervormingen van tsaar Alexander II worden doorgevoerd) ontrollen zich in *Anna Karenina* drie liefdesgeschiedenissen: van Anna en Vronski, Levin en Kitty en Dolly en Oblonski.

Anna is een charmante, jonge vrouw die haar man en kind verlaat zodra een onstuimig gevoel voor Vronski haar overvalt. Het gevoel van schande van haar ‘vreselijke misdaad’, haar angstdromen met aankondigingen van een ramp, morfingebruik, de redeloze passie, de redeloze jaloezie en haar obsessie om Vronski’s aandacht te behouden, drijven haar tot wanhoop (‘Waar ben ik? Wat doe ik? Waarom?’), die zover gaat dat zij meent wraak te kunnen nemen (op Kitty,

⁹¹ Maurer, 256.

Vronski, Karenin en iedereen daarom heen) door zelfdoding.

Alexé Karenin (de echtgenoot van Anna) is een gevoelloze man en conservatieve ambtenaar die het overspel van Anna opvat als een gevaar voor zijn reputatie in de samenleving.

Stiva Oblonski (de broer van Anna) dartelt door de 'beau monde', organiseert diners, introduceert de een bij de ander, bemiddelt tussen Karenin en Anna, leidt aan chronisch geldgebrek, verwaarloost vrouw en kinderen en leeft met het idee 'dat alles op zijn pootjes terechtkomt'.

Dolly Oblonskaja (de vrouw van Oblonski) voedt de kinderen op, mijmert over haar mislukte huwelijk, deelt intimiteiten met Anna en kan zich uit misnoegen voorstellen dat Anna verliefd werd op Vronski.

Konstantin Levin (een oude vriend van Oblonski) probeert zijn leven zinvol te maken zonder huwelijk, maar trouwt alsnog met Kitty. Levin pijnigt zijn hersenen over religieuze twijfels, maatschappelijke kwesties en spirituele gevoelens en meent uiteindelijk de zin van het leven te realiseren en in vrede verder te kunnen leven. Eenmaal ontmoet hij Anna, die hem met haar geflirt verliefd op haar maakt; Levin belooft zijn echtgenote dat hij de 'sluwe vrouw' voortaan zal mijden.

Kitty Sjerbatskaja (de vrouw van Levin en het jongere zusje van Dolly) weigert als jong meisje een aanzoek van Levin (omdat zij verliefd is op Vronski) en tast daardoor zijn zelfbeeld nog meer aan. Als zij alsnog met Levin trouwt, leiden zij hun gezinsleven op het landgoed van de voorouders van Levin.

Alexé Vronski (de minnaar van Anna) is een jonge, rijke, levenslustige, knappe officier die 'weet wat het ware leven is'. Vronski stort zich in een liefdesaffaire die, geheel anders dan hij gewend is, ten koste gaat van zijn carrière. Als Karenin blijft weigeren van Anna te scheiden, vertrekt Vronski samen met Anna naar Italië en beheert hij aansluitend in Rusland een landgoed, terwijl hun romance alsmaar verslechtert. Na de zelfmoord van Anna verliest Vronski zijn wil om te leven door de aanblik van het levenloze lichaam van Anna, het leedvermaak van zijn kennissen en de gedachten aan Anna, die hij van een mysterieuze, charmante, liefhebbende vrouw heeft zien veranderen in een wrede, wraakzuchtige vrouw. Vronski meldt zich aan als vrijwilliger in de Russisch-Turkse oorlog en verlaat Rusland met de trein.

Zeven jaar noeste arbeid

In een terugblik op het schrijven van *Anna Karenina* noteert Tolstoj dat ‘deze gruwel voor mij niet meer bestaat en het vervelend is dat er mensen zijn voor wie het van waarde is’.⁹² De uitspraak refereert aan een meervoudig gevoel van opluchting: de roman is gereed, de sombere herinneringen aan de arbeid vervagen, de geestelijke crisis lijkt overwonnen te zijn.

Het ontstaan van *Anna Karenina* kunnen we door een analyse van *Tolstoi in the Seventies* terugvoeren tot meerdere aanleidingen.⁹³ Na de voltooiing van *Oorlog en Vrede* start Tolstoj met een roman over het tijdperk van Peter de Grote waarin hij vraagstukken over de zin van het leven wil thematiseren. Terwijl de eerste concepten hem niet tevreden stellen, doemt in zijn gedachten het idee op van een getrouwde, overspelige vrouw die – zo noteerde Sofja – ‘zichzelf verloor’. Enkele weken later (19 maart 1870) schreef Tolstoj anderhalve pagina van *Anna Karenina*. Het idee voor de tweede zin⁹⁴ is afkomstig uit een vroege versie van de historische roman (‘Alles was in verwarring in het huis van de tsaar’). Het gekozen perspectief waarin de behandeling van de levensvraagstukken plaatsvindt, zoals het probleem van het kwaad, verschoof aldus van de geschiedenis naar de familie.

Een tweede aanleiding is de aanblik van het verplette lichaam van de maîtresse van zijn buurman die zich in 1872 onder een goederentrein wierp en als inspiratie voor het lot van Anna is aangewezen. Een derde aanleiding houdt verband met deze gebeurtenis. Reeds langere tijd mengde Tolstoj zich in het debat over het vraagstuk hoe de echtgenoot dient te handelen tegenover een ontrouwe vrouw. Hij ageerde tegen de positie van de populaire schrijver Alexandre Dumas junior, die voorstelt overspelige vrouwen te doden. Dit standpunt werpt licht op het door Tolstoj gekozen motto (‘Mij komt de wraak toe; Ik zal vergelden, zegt de Heer’), waarmee hij stelt dat het niet betaamt een overspelige vrouw te vermoorden, aangezien een schuldige vrouw door de hand van God zal vergaan. Tolstoj wilde onder andere het juiste begrip van het evangelie vaststellen: de nadruk van het Bijbelse vers behoort

⁹² TSS63, 61. Brief aan Stasov, 1 mei 1881.

⁹³ Gebaseerd op Eikhenbaum 93, 100-104, 112, 137-139, 142-143, 153-154. Gudziy schreef een zeer gedetailleerde beschrijving van het ontstaan van de roman, zie TSS20, 577-685.

⁹⁴ Alles stond op zijn kop in huize Oblonski (B, 11).

te liggen op de woorden ‘Mij’ en ‘Ik’ en niet op ‘wraak’ en ‘zal vergelden’.⁹⁵

Een vierde drijfveer voor het schrijven van de roman houdt verband met de lyrische poëzie van Tjoettsjev die als inspiratiebron kan worden gezien. Tjoettsjev schreef meerdere gedichten waarin een vrouw een onbeheersbare, blinde passie als elementaire kracht ervaart. Tolstoj's lievelingsdichter behandelt liefde als een dodelijk duel waar de vrouwspersonen uiteindelijk aan ten onder gaan. Overigens leverde Poesjkin, een dichter waarvoor Tolstoj ook bewondering toonde, een indirecte bijdrage: zijn dochter diende als uitbeelding van Anna, vanwege haar uiterlijke kenmerken.⁹⁶

In 1873 vangt het werkelijke schrijven aan. Uit vroege versies blijkt dat het oorspronkelijke verhaal op drie personages is gebaseerd: Anna, de echtgenoot en de minnaar. De broer krijgt de bemiddelaarsrol. Aanvankelijk besteedt Tolstoj veel aandacht aan het lijden van Karenin, het tragische karakter. In volgende versies doorbreekt Tolstoj het smalle kader van de overspelroman. Levin verschijnt, waardoor een extra thema wordt geïntroduceerd dat Tolstoj al eerder gebruikte: de tegenstelling tussen stad en platteland. Anna krijgt de tragische rol, haar karakter wordt subliemer en Karenin's karakter krijgt negatieve trekken.⁹⁷

In februari 1874 schrijft Tolstoj aan Strakhov dat de roman in concept gereed is. Echter, toenemende ontevredenheid over de roman en pedagogische kwesties leiden ertoe dat Tolstoj het drukproces van een eerste deel van het manuscript in de zomer van 1874 laat staken. Een verbijsterde Strakhov bezoekt Jasnaja Poljana, leest het manuscript en dringt erop aan dat Tolstoj aan de roman blijft werken, vanwege de buitengewone originele visie op passie die Strakhov in *Anna Karenina* herkent. Enkele maanden later maakt Tolstoj afspraken voor publicatie als feuilleton in het tijdschrift *Russkiy Vestnik*,⁹⁸ niet vanwege het pleidooi van Strakhov, maar omdat hij dringend geld nodig heeft voor de aankoop van grond. Het werk aan de roman,

⁹⁵ We kunnen deze denkwijze van Eikhenbaum meer expliciet maken door te wijzen op de accentverschillen van het Bijbelse vers binnen de context van het hoofdstuk waarin het voorkomt. In Deuteronomium en Hebreeën ligt de nadruk op geloofsvolharding teneinde te ontsnappen aan vergelding; in Romeinen roept God de mens op tot vreedzaam gedrag. We kunnen aannemen dat Tolstoj het vers in deze laatste betekenis interpreteerde.

⁹⁶ Zie haar portret en de toelichting op de titelpagina van TSS20. Gudziy besteedt ruim aandacht aan stilistische overeenkomsten tussen het proza van Poesjkin en Tolstoj, zie TSS20, 577-685.

⁹⁷ Eikhenbaum, 112-114.

⁹⁸ Hier kunnen we Eikhenbaum aanvullen: nummer 115 van *Russkiy Vestnik* (februari 1875) bevat de laatste hoofdstukken van Deel I en de eerste hoofdstukken van Deel II. Zie: Lev Tolstoj, ‘Anna Karenina’ (Deel I, 23; Deel II, 10) in *Russkiy Vestnik* afl. 115, februari 1875. Vermoedelijk bevat nummer 114 het begin van de roman.

over ‘de vervelende, banale Karenina’ (TSS62, 199), en ook het leven zelf, is een ingewikkeld en pijnlijk proces geworden. Zijn geestesarbeid vinden we terug in de roman waarin een Levin die over ‘de zin van het leven piekerde’ (B, 985) tegen het einde van het verhaal steeds meer autobiografische kenmerken krijgt; twijfels over het christelijke geloof dringen door in de roman. In ‘De Dood’ (Deel V, hoofdstuk 20)⁹⁹ sterft Levins broer Nikolai en verwoordt Tolstoj zijn gedachten over de dood. Aangemoedigd door Strahkov, Fet en Sofja werkt Tolstoj door totdat in maart 1877 Deel VII is afgerond. Hoewel de dood van Anna de gehele roman lijkt af te sluiten, voegt Tolstoj nog een extra deel toe dat verklaard kan worden door de verschuiving van de thematiek: de liefdesroman is veranderd in een filosofische roman.¹⁰⁰ Zingevingvragen zoals ‘Wat ben ik? Waar ben ik? Waarom ben ik?’ (B, 980) tonen de worsteling van Levin. Tolstoj lijkt te suggereren dat hij over zichzelf spreekt en dat Levin vrede heeft gevonden:

Zo leefde hij zonder te weten wat hij was en waarom hij er was, en zelfs zonder rekening te houden met de mogelijkheid dat ooit te weten te zullen komen. Het vrat aan hem en fluisterde hem zelfmoordgedachten in, maar ondertussen zette hij vastberaden zijn eigen, unieke levensweg uit. (B, 979)

Maar, zoals bekend, geraakte Tolstoj omstreeks zijn vijftigste levensjaar in een diepe geestelijke crisis en moest hij ‘alle mogelijke spitsvondigheden tegen mijzelf gebruiken om mijzelf niet van het leven te beroven’ (MB, 31).

In het najaar van 1877 is het project afgerond. Het oorspronkelijke concept heeft Tolstoj achter zich gelaten, maar het motto blijft ongewijzigd. In 1907 verklaarde Tolstoj het Bijbelse vers vanwege zijn bedoeling het idee over te brengen dat ‘het kwaad dat de mens doet alleen maar bitterheid tot gevolg heeft, niet afkomstig van de mens, maar van God, een bitterheid die Anna ook heeft ervaren’.¹⁰¹ Volgens literatuurwetenschapper Lönnqvist bedoelde Tolstoj daarmee dat de mens niet het vermogen bezit om alle consequenties van zijn gedrag te overzien, zodat het te verwachten effect van gedrag nooit kan dienen als morele maatstaf.¹⁰²

Tolstoj ontkende de functie van het motto als uitdrukking van het centrale idee

⁹⁹ Nummer 122 van *Russkij Vestnik* (maart 1876) bevat deel V, hoofdstukken 7-20, zie 641-693.

¹⁰⁰ Eikhenbaum, 112, 115-118, 121-122, 125, 135.

¹⁰¹ Eikhenbaum verwijst in noot 9 naar Veresajev die deze opmerking in 1907 optekende.

¹⁰² Barbara Lönnqvist, ‘Anna Karenina’ in Donna Tussing Orwin ed., *The Cambridge companion to Tolstoj* (Cambridge enz. 2002) 80-95, aldaar 81.

van een roman. Naar zijn mening (die hij noteerde op het moment dat hij *Anna Karenina* schreef) kan geen enkel afzonderlijk idee de gehele betekenis van een artistiek werk uitdrukken; wel kan het motto de gebeurtenissen van een roman gedeeltelijk verhelderen. In een brief aan Strakhov lezen we Tolstoj's visie op kunst:

We hebben mensen nodig die de absurditeit van afzonderlijke ideeën in een artistiek werk laten zien en die de lezers, in dat eindeloze labyrint van verbindingen waaruit de essentie van kunst bestaat, voortdurend begeleiden naar de wetten die de basis vormen van deze verbanden.¹⁰³

Resumé

In dit hoofdstuk hebben we vastgesteld dat Tolstoj een interessant en indrukwekkend leven heeft geleid. Nadat Tolstoj de filosofie van Schopenhauer had leren kennen, begon hij met zijn tweede grote roman, die hij uiteindelijk met grote moeite heeft kunnen afronden. De zingelevingsvragen waar Tolstoj tijdens de jaren 1870 mee worstelde, herkennen we in de gedachten van Levin, zijn meest autobiografische karakter. In de volgende vier hoofdstukken zullen we nagaan wat gedurende het ontstaan van *Anna Karenina* de invloed van Schopenhauer op het denken van Tolstoj is geweest. Allereerst analyseren we in hoofdstuk 3 de observaties van Boris Eikhenbaum.

¹⁰³ Eikhenbaum, 142-143. Eikhenbaum verwijst voor de brief naar TSS62, 268-269.

HOOFDSTUK 3 EIKHENBAUM: DE KWAADAARDIGE PASSIE

Literatuurhistoricus Boris Mikhailovich Eikhenbaum (1886-1959) produceerde ruim zestig publicaties over de ontwikkeling van Tolstoj en zijn literatuur. Het manuscript van zijn derde grote monografie (*Tolstoi in the Seventies*) voltooide hij eind jaren 1930. Tijdens het beleg van Leningrad ging de kopij verloren in de drukkerij waar het zetsel werd opgemaakt. Hoewel Eikhenbaum de tekst in 1947 wist te reconstrueren, verscheen een publicatie pas in 1960, nadat het politieke klimaat gunstiger was geworden. Een Engelse vertaling verscheen in 1982.¹⁰⁴

In dit hoofdstuk analyseren we de observaties die Eikhenbaum aanleverde om de invloed van Schopenhauer op Tolstoj aan te tonen. Een enkele keer wijst Eikhenbaum op letterlijke overnames uit het werk van Schopenhauer. Veel vaker herkent hij in het werk van Tolstoj gedachten of ideeën die aan Schopenhauer ontleend zouden kunnen zijn. Waar mogelijk vul ik de waarnemingen van Eikhenbaum aan op grond van passages uit Tolstojs *Verzamelde Werken*. Voor romanpassages gebruik ik vertalingen van Boland of Reedijk.¹⁰⁵

Meerdere malen vraagt Eikhenbaum aandacht voor de passie die veelvuldig in *Anna Karenina* voorkomt. In een eerste sleutelscène symboliseert de spoorlijn het kwaad van de beschaving en belichaamt zij de terreur van de passie. Als Anna uit de trein stapt, herkent zij Vronski. Hij

[...] boorde zijn blik in de hare. ‘U weet heel goed dat ik hier ben om te zijn waar u bent. Ik kan niet anders.’ (B, 135)

Een orkaan laat een ijzeren plaat klapperen, terwijl de stoomfluit van de trein droevig en treurig brult, het noodlot aankondigt, alsof we het motto horen:

De ademstokkende oerkracht van de sneeuwjacht leek nog in schoonheid toe te nemen. Hij zei precies waar zij met haar ziel naar had gesmacht maar met haar verstand voor had gevreesd. (B, 135)¹⁰⁶

De opmerkelijke aandacht voor de kwaadaardige passie die we in de roman terugvinden, voert Eikhenbaum naar zijn centrale stellingname die we zeer

¹⁰⁴ Kaspin, 8-9.

¹⁰⁵ Bijlagen 1, 2, 3 en 4 geven een overzicht van de autobiografische bronnen en romanpassages die overeenkomsten en verschillen tussen de opvattingen van Tolstoj en Schopenhauer laten zien.

¹⁰⁶ Eikhenbaum, 160.

resoluut kunnen noemen: Tolstoj gebruikte de notie van de elementaire *Wille* als onderwerp voor zijn roman. In *Anna Karenina* verwoordt Tolstoj de passie als het kwade dat de mens dient te beteugelen. Voor Tolstoj, zo veronderstelt Eikhenbaum, zijn vrouwen de belichaming van deze krachten, van deze ‘most basic, elemental forces and processes of human life’ en daarom staat Anna in het middelpunt van de roman. Levin is de uitzondering en wordt gered, omdat hij naar een morele oplossing streeft. Hij overwint de verleidingen van de *Wille* en neemt uiteindelijk afstand van de filosofie van Schopenhauer.¹⁰⁷

We kunnen Eikhenbaum aanvullen door te verwijzen naar de passage waarin Tolstojs meest autobiografische karakter zich distantieert van Schopenhauer:

Bij het lezen van Schopenhauer experimenteerde hij met het woord ‘liefde’, waarmee hij diens begrip van de wil verving; zo’n nieuwe filosofie leek hem heel aantrekkelijk, tot hij er na een dag of twee afstand van nam omdat er slechts los zand van overbleef toen hij er het nuchtere leven op losliet – een neteldoeks hemd dat hem niet warm hield. (B, 974)

Voordat we aan de eerste paragraaf beginnen, wil ik wijzen op het interpreteren van de romanpassages. Tolstoj schrijft zijn scènes zodanig dat het niet opvalt naar wie zijn voorkeur uitgaat, omdat hij – zo verklaarde hij – gemerkt heeft dat een verhaal dan pas indruk maakt. Hij vertelt in een gesprek met een bezoeker aan Jasnaja Poljana dat hij de biechtscène¹⁰⁸ vier keer herschreven heeft met de bedoeling het onmogelijk te maken om vast te stellen met wie de auteur sympathiseert. We zien dus dat Tolstoj ervoor waakt om zijn mening op te dringen aan de lezer. Overigens, Tolstoj meldt terloops dat het wellicht *lijkt* alsof hij sympathiseert met Levin, maar dat hij in werkelijkheid aan de kant van de biechtvader stond.¹⁰⁹ Doordat we dat nu toch te weten komen, herkennen we de ironie in een romanpassage waarmee Tolstoj de biechtscène inleidt:

Ljovin¹¹⁰ had nog altijd zijn verstand verloren: hij geloofde dat zijn geluk het hoofddoel en enige streven van de schepping was, en dat hij nergens over hoefde na te denken of zich zorgen over hoefde te maken, aangezien alles voor hem geregeld werd en zou worden door anderen. (B, 547)

¹⁰⁷ Eikhenbaum, 146-147, 151-152.

¹⁰⁸ Zie *Anna Karenina*, deel V, hoofdstuk 1.

¹⁰⁹ Eikhenbaum verwijst naar een gespreksverslag van A.D. Obolensky, zie Eikhenbaum, 134.

¹¹⁰ Boland hanteert de naam ‘Ljovin’ waar andere vertalers voor ‘Levin’ kiezen.

3.1 Opinions over de rolverdeling tussen man en vrouw

In deze paragraaf wijzen we op een citaat dat Tolstoj letterlijk overnam uit het werk van Schopenhauer om daarmee zijn radicale standpunten over de positie van de vrouw en de noodzaak van het bestaan van prostituées te beargumenteren.

Lang voordat Tolstoj begon met het schrijven van *Anna Karenina* interesseerde hij zich voor huwelijksvraagstukken en de kwestie van de vrouwenemancipatie.¹¹¹ Hij verwoordt zijn gedachten over deze onderwerpen in een brief aan Strakhov (TSS61, 231-232) van 19 maart 1870 (de dag waarop hij ook de eerste pagina van *Anna Karenina* schreef). In de brief verdedigt hij het standpunt dat het de taak van de vrouw is om kinderen te baren, hen te zogen en op te voeden, terwijl de man de rol van verwekker is toebedeeld; het bestaan van prostituées is nuttig als beschermers van de ‘huidige gecompliceerde levensvorm’ van het gezin. Eikhenbaum vermoedt dat Tolstoj deze opvattingen in nog scherpere formuleringen bij Schopenhauer heeft gelezen en veronderstelt dat Tolstoj met grote interesse Schopenhauers *Leben der Gattung* (WWV II §42) en *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (WWV II §44) zal hebben gelezen. Eikhenbaum wijst op een passage uit §44:

Dientengevolge is huwelijkse trouw voor de man iets kunstmatigs, voor de vrouw iets natuurlijks; daarom is de echtbreuk van de vrouw zowel objectief – vanwege de gevolgen – als ook subjectief – vanwege de onnatuurlijkheid – veel onvergeeflijker dan die van de man. (WWV-nl, 1118)

Het oorspronkelijke idee voor *Anna Karenina* komt in hoge mate overeen met opvattingen van Schopenhauer over de relatie tussen man en vrouw, zo redeneert Eikhenbaum.¹¹²

Eikhenbaum wijst dus op overeenkomsten van ideeën. Bovendien vraagt hij aandacht voor een directe aanhaling van een passage uit *Über die Weiber*. Schopenhauer bestrijdt in dit essay uit *Parerga und*

¹¹¹ Hetgeen blijkt uit *Familiegeluk* (1859), *Een besmette familie* (1864) en de epiloog van *Oorlog en Vrede*. Zie Eikhenbaum, 95-96.

¹¹² Eikhenbaum, 98-100.

Paralipomena (§42) de gelijkwaardigheid van man en vrouw; in dat verband wijst Schopenhauer op het Europese systeem van monogamie dat volgens hem gebaseerd is op een onzuiver beginsel. Schopenhauer voert aan dat binnen het stelsel van monogamie het aantal getrouwde vrouwen beperkt wordt, waardoor een groot aantal ‘stützelooser Weiber’ overblijft waaronder oude dames, arbeidsters in zware beroepen en ‘Freudenmädchen’, die in het monogame systeem nodig zijn om de mannelijke lusten te bevredigen: ‘In London allein giebt es deren 80,000’ (SW5, 678), aldus Schopenhauer. Juist dit fragment, merkt Eikhenbaum op, gebruikt Tolstoj in zijn brief aan Strakhov als hij zijn standpunt over de noodzaak van prostitueés aanvoert: ‘Juist deze klasse van vrouwen is noodzakelijk voor het gezin’, immers: ‘stel je een Londen voor zonder zijn 80.000 magdalenas. Wat zou er met gezinnen gebeuren?’ (TSS61, 233). Het is opvallend dat Tolstoj afwijkt van Schopenhauers positie, zo merkt Eikhenbaum op. Tolstoj verbindt de noodzaak van het bestaan van publieke vrouwen aan de ‘gecompliceerde vormen van leven’ (waarmee hij doelt op het burgerlijke gezin), terwijl publieke vrouwen niet noodzakelijk zijn in het geval van meer primitieve, eenvoudige gezinnen. Schopenhauer daarentegen verbindt het bestaan van publieke vrouwen met het principe van monogamie. Tolstoj maakte gebruik van de ideeën van Schopenhauer, ontdekte Eikhenbaum, maar week af van diens filosofie in die gevallen waarin het niet samenging met zijn eigen opvattingen.¹¹³

We kunnen tot slot nog een aanvulling geven. Tolstoj beweert in zijn brief dat een gezin kan standhouden zónder de hulp van publieke vrouwen, mits het gezin op de meest primitieve en eenvoudige manier leeft, zoals we dat kunnen zien in de buitengebieden en in kleine dorpen. Alleen een boer die op jonge leeftijd trouwt en nooit het huis verlaat, kan trouw blijven aan zijn vrouw, aldus Tolstoj (TSS61, 233). We zien deze overtuiging terug in het huwelijk van Levin en Kitty uit de latere romanversies.

¹¹³ Eikhenbaum, 100.

3.2 Eeuwige gerechtigheid, het kwaad en de schuldvraag

In deze paragraaf bespreken we het vermoeden van Eikhenbaum dat Tolstoj het motto van *Anna Karenina* rechtstreeks overnam uit WWV I. Vervolgens gaan we na waarom de verhaallijn van Anna en Vronski volgens Eikhenbaum aantoont dat Tolstoj zich laat leiden door de ethiek van Schopenhauer, in het bijzonder door diens idee van ‘eeuwige gerechtigheid’ dat we in paragraaf 1.4 hebben besproken.

Tijdens de jaren dat Tolstoj aan *Anna Karenina* werkt, zoekt hij naar antwoorden op de vraag hoe de mens het kwaad dat in hem is kan beteugelen. Is de mens in staat weerstand te bieden aan zijn passies? Is de mens schuldig als hij zich door zijn passies laat leiden?

De vraag of Anna schuld heeft aan haar gedrag, wordt naarmate de roman vordert steeds ingewikkelder; meer en meer wordt zij het slachtoffer van de passie. Voor het eerste idee van de titelpersoon dacht Tolstoj aan een overspelige vrouw die ‘zichzelf verloor’ waarvan hij ‘zei dat het zijn taak was om deze vrouw alleen beklagenswaardig en niet schuldig te maken’.¹¹⁴ Maar, beweert Eikhenbaum, in versie 5 van *Anna Karenina* (1873) blijkt Anna schuldig te zijn, hetgeen het motto aangeeft. In deze vroege conceptversie wordt het bovenschrift immers weergegeven als ‘Отмщение мое’ (‘Mijn wraak’). Dat betekent niet dat Karenin het recht heeft om zich op zijn overspelige echtgenote te wreken, maar Anna zal, als schuldig mens, door de hand van God vergaan. Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj het motto rechtstreeks heeft overgenomen uit WWV I §62. Tolstoj las hier de tekst ‘Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten’ en noteerde dat als ‘Mijn wraak’.¹¹⁵ Pas later citeerde Tolstoj het volledige Bijbelse vers in de Kerkslavische vertaling.¹¹⁶

Eikhenbaum maakt helaas niet duidelijk waarom Tolstoj niet rechtstreeks gebruik heeft gemaakt van Romeinen 12:19, maar ‘without looking in the Gospel’ de Schopenhauerpassage inkortte.¹¹⁷ Dat maakt zijn bewering aanvechtbaar, zeker ook

¹¹⁴ Eikhenbaum, 93. Zie voor de dagboek aantekening S.A. Tolstaya, *Dnevnik i v dvukh tomakh tom pervyy 1862-1900* (Moskou, 1978) 497.

¹¹⁵ Eikhenbaum, 94, 137, 142-146.

¹¹⁶ N.K. Gudziy, *Istoriya pisaniya i pechataniya Anny Kareninoy* in TSS20, 577-685, aldaar 587.

¹¹⁷ Gudziy verwijst naar B.M. Eykhenbaum, Tolstoi i Shopengauer, *Literaturnyi sovremennik* 11(1935) 134-149. Het kan zijn dat de argumentatie in dit artikel naar voren komt.

omdat bekend is dat de Bijbel zowel in het Kerkslavisch als in het Russisch voor Tolstoj beschikbaar was.¹¹⁸ Het is dus zeer goed mogelijk dat Tolstoj de brief van Paulus gebruikte.

Schopenhaueriaanse ethiek

Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj geïnspireerd is door noties van Schopenhauer van juridische begrippen als ‘schuld’, ‘straf’ en ‘wraak’, zoals deze naar voren komen in WWV I §62.¹¹⁹ Schopenhauer betoogt daarin dat straf verschilt van wraak door het feit dat bestraffing gericht is op de toekomst, terwijl wraak gemotiveerd wordt door wat er gebeurd is. Niemand heeft het recht zich op een ander te wreken teneinde zich te troosten voor zijn leed door het aanschouwen van het lijden van de ander. Het recht op bestraffing behoort aan de staat. Tolstoj laat zich leiden door deze ethiek waarbij Schopenhauer – zoals we in paragraaf 1.4 zagen – *Verneinung des Willens zum Leben* als blijvende oplossing ontvouwt. Anna en Vronski zijn daarom schuldig, niet voor de maatschappij of vanuit juridisch oogpunt, ‘but before life, before “eternal justice” [...] to their own moral court’, ‘that stands outside the world of phenomena’, zo verklaart Eikhenbaum.¹²⁰ We zien dus dat Eikhenbaum het liefdespaar niet in staat acht het principe van eeuwige gerechtigheid te doorgronden; zij zijn verstrikt geraakt in een ‘beperkte vorm van kennen’ (WWV-nl, 409) en leiden een leven dat niet echt is, geven toe aan de wil en het verlangen, zonder ook maar op zoek te gaan naar de werkelijke betekenis van het leven. Zij zijn de slaaf van de egoïstische passie, hetgeen tot gevolg heeft dat hun verhouding ontaardt in lijden, verveling, haat en jaloezie, zo redeneert Eikhenbaum. In Deel V herkent Eikhenbaum de invloed van Schopenhauer:

[Vronski] maakte de aloude fout te denken dat de bevrediging van een wens synoniem is met geluk [...] Hij was tevreden geweest – maar lang had dat niet geduurd. Het verlangen naar verlangens was gaan opspelen: de verveling. Niet langer geleid door zijn wil had hij elke vluchtige gril aangegrepen om zich een doel en een streven te stellen. (B, 580-581)

¹¹⁸ Martha M. Flint, ‘The epigraph of Anna Karenina’, in *PMLA* 80(1965) 461-462.

¹¹⁹ Hoofdstuk 62 behandelt aardse gerechtigheid; hoofdstuk 63 behandelt eeuwige gerechtigheid.

¹²⁰ Zoals we in paragraaf 1.4 bespraken, meent Schopenhauer dat de mens de notie van eeuwige gerechtigheid alleen zal ‘begrijpen en bevatten’ wanneer hij het *principium individuationis* doorziet en door deze kennis kan doordringen tot het ware wezen van de deugd. Zie WWV-nl, 411.

Naarmate de roman vordert, wordt Anna steeds jaloers, zozeer dat het verlangen naar wraak de overhand neemt. Zij wil Vronski straffen, desnoods door zelfmoord. Eikhenbaum wijst op een passage uit Deel VII:

De dood, het enige wat de liefde in zijn hart weer zou doen opbloeien, nam beslag van haar brein. Ze zou hem straffen en zegevieren in het gevecht dat ze met hem leverde sinds zich een boze geest in haar ziel had genesteld. Het beeld van de dood was licht en sterk. Alles was haar nu om het even. [...] Het enige waaraan ze behoefte had was hem straffen. (B, 927-928)

Eikhenbaum herkent in dit fragment de interpretatie van het Bijbelse vers in de context van de schopenhaueriaanse ethiek: Anna lijdt en vergaat, niet doordat zij wordt veroordeeld door een wereldlijke rechtbank of omdat Karenin niet van haar wil scheiden, maar door de passie zelf. De passie is het kwaad dat onheil brengt.¹²¹ Haar uiteindelijke zelfmoord correspondeert met Schopenhauers negatieve visie op de wil tot leven.¹²²

3.3 Leven in het besef van het niet-bestaan

In deze paragraaf gaan we na hoe de levensvisie die Levin gedurende de roman ontwikkelt de interesse van Tolstoj voor de opvattingen van Schopenhauer over de dood lijkt te verraden.

In de vorige twee paragrafen zagen we dat Eikhenbaum de interesse van Tolstoj voor Schopenhauer aantoont met citaten en overeenkomsten van ideeën. Naast dit type bewijsvoering vermeldt hij een gesprek tussen Tolstoj en Tjoetstjev gedurende een treinreis in 1871, waarover Tolstoj in een brief aan Strakhov schrijft dat hij:

[...] onder de levenden niemand kent – behalve u en hem – met wie ik me zo verwant voel. [...] We zien wat er om ons heen gebeurt, maar wie we zijn en waarom we leven en waar we naartoe gaan weten we niet en kunnen we elkaar niet vertellen. [...] Maar het is een genot op deze verlaten weg vreemde reizigers te ontmoeten. (TSS61, 261)

¹²¹ Eikhenbaum, 145-147.

¹²² Shaw vond deze uitspraak in Eikhenbaum, B.M., Tolstoj i Schopenhauer, *Literaturnyi sovremennik* 11(1935) 134-149, aldaar 148 (een bron die ik helaas niet heb kunnen bemachtigen). Zie Shaw, 426, noot 601.

Eikhenbaum leidt uit dit zingelevingsvraagstuk af dat de mannen waarschijnlijk gesproken zullen hebben over een gedicht dat Tjoetstjev enkele weken eerder had geschreven: *Ot shizni toi, chto bushevala zdes (Uit het leven dat hier woedde)*. Het gedicht van de lievelingsdichter van Tolstoj bevat – volgens Eikhenbaum – een aantal schopenhaueriaanse regels die Tolstoj hevig geraakt kunnen hebben.¹²³

Wanneer we het gedicht analyseren, blijkt het thema van het gedicht ‘de meedogenloze onverschilligheid van de natuur’ te zijn. Ik heb de derde en vierde strofe van het gedicht aldus vertaald:

Want de natuur weet niets van het verleden
Onze droombeelden zijn haar vreemd,
en in haar aanblik zijn we ons er duister van bewust
dat wij slechts de droom van de natuur zijn.

Als eenieder zijn nutteloze rol heeft gespeeld,
verzamelt zij al haar kinderen aan haar boezem,
en verwelkomt hen allemaal zonder onderscheid
in haar genezende stilte van die allesomvattende afgrond.

We herkennen in het gedicht een overeenkomst met het beeld dat Schopenhauer schetst van ‘moeder natuur’, die ‘zo zorgeloos omspringt met haar kinderen en ze zonder bescherming met honderden gevaren confronteert [...] omdat ze weet dat ze, *wanneer ze vallen*, terugvallen *in haar schoot waar ze geborgen zijn*, zodat hun val niet meer dan een grap is’ (WWV-nl, 1051).¹²⁴ De wijze waarop Tjoetstjev het thema leven en dood behandelt en de spanning opwekt tussen bestaan en niet-bestaan, zou een aanwijzing kunnen zijn dat het gedicht geïnspireerd is door Schopenhauers notie van Moeder Natuur. We zullen in paragraaf 5.1 zien dat Tolstoj Schopenhauers idee van de natuur als kwade wil accepteerde.

De brief van Tolstoj bevat een oproep aan Strakhov om – net als Schopenhauer – de ‘pure filosofische activiteit’ op te nemen, ‘puur in de zin van de onthechting van de moderniteit, niet in de zin van onthechting van de

¹²³ Eikhenbaum, 149-150.

¹²⁴ Cursivering doornij.

poëtische, religieuze verklaring van de dingen' (TSS61, 260-263). We lezen over 'de dwaasheid die het succes van mijn boek in mij heeft voortgebracht'¹²⁵ en herkennen Tolstoj's onvrede met de dagelijkse bezigheden ('de verlaten weg') en zijn verlangen, zo beweert Eikhenbaum, om net als de dichter Tjoetjef het leven vanaf een spirituele hoogte te bekijken.¹²⁶ Hoewel de bewijsvoering dus enigszins speculatief is – we kennen immers de inhoud van het treingsprek niet – is de veronderstelde fascinatie van Tolstoj voor de poëtische filosofie van Tjoetjef zeer zeker in lijn met Schopenhauers verklaring van de tragiek van het leven.

Nirwana en samsara¹²⁷

Als het gezin van Tolstoj in 1876 getroffen wordt door sterfgevallen en ziektes, schrijft hij aan zijn broer:

[...] maar de waarheid is dat er niets meer in het leven overblijft dan te sterven. Dit voel ik onophoudelijk. Ik schrijf en werk veel, het gaat goed met de kinderen, maar dit alles amuseert helemaal niet. (TSS62, 248)

Terwijl Tolstoj probeert te werken aan de laatste delen van *Anna Karenina*, nemen zijn overpeinzingen over de dood toe (zie bijvoorbeeld TSS62, 256-257) en schrijft hij aan Fet, de Schopenhauervertaler, dat:

[...] het vreugdevol is te mogen communiceren met mensen die over de grenzen van het leven heen kijken, en jij en een zeldzaam aantal *echte* mensen die ik in het leven heb ontmoet, staan ondanks een gezonde levenshouding, altijd aan de afgrond en beschouwen het leven zuiver, omdat zij naar nirwana streven, naar oneindigheid, naar het onbekende, én het lijden, samsara kennen; en deze glinstering van nirwana versterkt de levensvisie. (TSS62, 272)¹²⁸

Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj geraakt moet zijn door de inzichten van

¹²⁵ Tolstoj verwijst hier naar de receptie van *Oorlog en Vrede*.

¹²⁶ Eikhenbaum, 149-150. Tolstoj's oproep aan Strakhov om net als Schopenhauer de 'pure filosofische activiteit' op te nemen herinnert aan de felheid waarmee Tolstoj zich afzet tegen hoogleraren (zie paragraaf 2.2).

¹²⁷ Schopenhauer formuleert een compacte uitleg van de begrippen 'nirwana' en 'samsara' door deze te relateren aan zijn kernbegrippen: 'De individualiteit is dus alleen verbonden met de wil voor zover deze zichzelf bevestigt, en niet voor zover hij zich ontkent. Zelfs de zaligheid, waarmee elke zuiver morele handeling gepaard gaat, berust al op het feit dat zulk een handelen uiteindelijk voortvloeit uit het onmiddellijke inzicht in de numerieke eenheid van al wat leeft. Deze eenheid is echter alleen maar voorhanden in de toestand van de ontkenning van de wil (nirwana), omdat zijn bevestiging (samsara) de verschijning ervan in de veelheid tot vorm heeft. Bevestiging van de wil tot leven, de wereld van de verschijning, diversiteit van alle wezens, individualiteit, egoïsme, haat, boosaardigheid, dat alles heeft *één en dezelfde wortel*; en dat geldt anderzijds ook voor de wereld van het ding-op-zichzelf, de eenheid van alle wezens, de rechtvaardiging, de mensenliefde en de ontkenning van de wil tot leven' (WWV-nl, 1185).

¹²⁸ In een noot bij het citaat vermeldt Eikhenbaum dat Tolstoj de begrippen 'mundane life' en 'vanity' (begrippen die Tolstoj overigens niet letterlijk hanteert, maar die dus verwijzen naar 'samsara') aan Schopenhauer ontleend zal hebben.

Schopenhauer over de dood, nirwana (het niet-bestaan) en samsara (het lijden).¹²⁹ In *Mijn Biecht*¹³⁰ bevestigt Tolstoj deze veronderstelling. Tolstoj citeert Schopenhauer over ‘de overgang naar het niets [...] de enige zekerheid van het leven’ (MB, 58) en geeft daarop een toelichting die hij baseert op de slotaline van WWV:

Is er geen wil, geen voorstelling, dan is er ook geen wereld. Voor ons blijft dan slechts het niets over. (MB, 52)

Waarschijnlijk zal Tolstoj WWV II §41 en §48 geraadpleegd hebben. Ook WWV I §58 en §59 en PP§11 en §12 behandelen de thematiek.¹³¹ Schopenhauer verklaart dat de dood de gelegenheid biedt om niet langer ik te zijn:

Natuurlijk, in *de* zin waarin de mens bij zijn verwekking uit het niets ontstaat, zal hij ook door de dood tot niets worden. (WWV-nl, 1058)

De twijfelende Tolstoj ontdekt een nieuwe levenshouding, gesteund door het lezen van Schopenhauer. Enerzijds geniet hij van de rijkdommen van een eenvoudig dagelijks leven, maar tegelijkertijd probeert hij over de grenzen van dit leven heen te kijken, in het besef van ‘het totale niet-zijn’ (WWV-nl, 381). Aan het einde van *Anna Karenina* zien we die houding terug in het denken en handelen van Levin; hij groeit – volgens Eikhenbaum – uit tot ‘the victor over all temptations of “will” and even of Schopenhauer’s philosophy’.¹³²

Openingen naar nirwana

Eikhenbaum zal ongetwijfeld, hoewel hij het niet expliciet vermeldt, in de brief aan Fet de naam van Schopenhauer gelezen hebben:

[...] ik heb nu pas begrepen dat ik in een toestand zoals de jouwe terecht ben gekomen, dat voel ik heel duidelijk, en ik heb medelijden met je (en volgens Schopenhauer en naar onze opvattingen zijn mededogen en liefde hetzelfde) [...] De priesters die op dit moment door onze vrouwen worden geroepen, zullen u en mij niet helpen; maar ik heb op dit moment niemand zo hard nodig als jij en mijn broer. (TSS62, 272)

¹²⁹ Eikhenbaum, 148-151.

¹³⁰ In *Mijn Biecht* (1881) doet Tolstoj verslag van zijn geestelijke crisis tijdens de periode *Anna Karenina*.

¹³¹ Eikhenbaum vermeldt geen expliciete verwijzingen naar deze titels.

¹³² Eikhenbaum, 151.

De brief aan Fet bevat een opmerking van de redacteur van TSS62¹³³ waaruit blijkt dat Tolstoj terugdenkt aan de sterfscène van Levins broer Nikolai. Levin beseft tijdens het sterven van zijn broer dat hij veel kan vertellen over de dood, aangezien hij bekend was ‘met het gedachtegoed van grote denkers die over het thema hadden gefilosofeerd’ (B, 618)¹³⁴ maar in werkelijkheid niets van de dood afweet, in tegenstelling tot Kitty. Dat Tolstoj nadenkt over inzichten van Schopenhauer herkennen we nogmaals als Levin tijdens de bevalling van Kitty terugdenkt aan de dood van zijn broer en parallellen tussen ‘zowel dat leed als deze vreugde’ herkent: ‘ze leken in dit normale leven op openingen waardoor iets hogers zichtbaar werd’ (R, 806).

Een half jaar later reageert Tolstoj op het gedicht *Onder de sterren* van Fet. De lyrische poëzie bevalt Tolstoj uitstekend vanwege het ‘filosofisch-poëtische karakter’: ‘het zijn de sterren die spreken en ons naar een dieper inzicht kunnen leiden’ (TSS62, 294). En, voegt Tolstoj toe, Kitty merkte daarbij op dat Fet op hetzelfde stuk papier chagrijnige opmerkingen maakt over de prijs van de lampenolie.¹³⁵ Dit is een voorbeeld van een schopenhaueriaanse combinatie van nirwana en samsara waar Tolstoj zich mee bezighield, zo redeneert Eikhenbaum. Op de laatste pagina’s van de roman heeft Levin zijn twijfels achter zich gelaten en ervaart hij ‘de kennis die niet met het verstand verkregen kan worden’ (R, 923). Hij aanschouwt (net als Fet) ‘de driehoek van sterren’ (R, 923) en ziet de flitsende bliksem, terwijl Kitty tegelijkertijd vraagt ervoor te zorgen dat er een nieuwe wastafel komt. Ook hier treffen we een voorbeeld aan van Tolstojs ‘gezonde levenshouding’ en het ‘over de grenzen van dit leven heen kijken’ waar hij zich in de brief aan Fet op beroemt.¹³⁶

Wanneer Fet in de maartaflevering¹³⁷ van *Anna Karenina* de ‘schopenhaueriaanse combinatie van nirwana en samsara’ ontdekt, schrijft hij:

¹³³ Zie TSS62, 272, noot 4. Brief aan Fet, 28 april 1876.

¹³⁴ Levin had zich ‘met hernieuwde ijver verdiept in wijsgeren die het leven níet op materialistische basis verklaarden: Plato, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer’ (B, 974).

¹³⁵ Brief aan Fet, 6 december 1876 (TSS62, 294).

¹³⁶ Eikhenbaum, 155-156.

¹³⁷ Hier kunnen we Eikhenbaum aanvullen: nummer 128 van *Russkiy Vestnik* (maart 1877) bevat het tweede gedeelte van Deel VII, 16-30, zie 709-763.

[...] ik sprong gewoon op toen ik de twee gaten naar de spirituele wereld las, naar nirwana. Deze twee zichtbare en eeuwig mysterieuze vensters, geboorte en dood.¹³⁸

Als we de hoofdstukken van Deel VII lezen, vinden we de ‘mysterieuze vensters’ in de geboortescène waar Fet op doelt. Levin is aan het woord:

‘Maar het kind? Waar kwam het vandaan, waarom was het er, wie was hij?’ [...] Kitty sliep niet en overlegde zachtjes met haar moeder over het aanstaande doopfeest. [...] Op haar gezicht had zich dezelfde verandering voltrokken als bij gestorvenen: van het aardse naar het onaardse – niet ten afscheid, als bij een sterfbed, maar ter begroeting, als bij een ontmoeting. (B 885-886)

We zien dat Tolstoj in *Anna Karenina* volkomen alledaagse, realistische situaties schetst die zich ontwikkelen tot een opening naar nirwana. Het maaien van het hooi met de boeren voert Levin naar het leven in de natuur en geeft er een symbolische betekenis aan: Levin ‘dacht helemaal nergens aan, verlangde ook nergens naar’ (B, 315). De nacht die Levin doorbrengt op de hooiopper – een idee ontleend aan een gedicht van Fet – is een ervaring van nirwana ‘vanaf een spirituele hoogte’ en zal beslissend zijn voor Levins verdere lot, oordeelt Eikhenbaum.¹³⁹

Tot slot kunnen we Eikhenbaum aanvullen door een ervaring van de natuur waardoor Levin inspiratie vindt en het besluit neemt om ‘alle nutteloze en overbodige kennis’ overboord te gooien, een ‘eenvoudig, zuiver’ leven te gaan leiden, ‘gebaseerd op heldere, begrijpelijke wetten’. Hij vermoedt dat hij, kijkend naar de sterren, de ‘mogelijke oplossing van het wereldraadsel’ heeft ontdekt en is verrukt over ‘een mysterie’ dat zich aan het ‘onbereikbare uitspannel’ heeft voltrokken (B, 346-347).

In deze paragraaf hebben we de interesse van Tolstoj voor de opvattingen van Schopenhauer over de dood besproken. Aansluitend zagen we hoe Tolstoj verschillende vormen van aanschouwelijke gewaarwording hanteert op grond waarvan Eikhenbaum tot het vermoeden komt dat Tolstoj ontvankelijk zal zijn geweest voor schopenhaueriaanse noties van diepere, juistere kennis. Voor een

¹³⁸ Eikhenbaum las deze opmerking in *Literaturnoe nasledstvo*, 37-38 en 223-224.

¹³⁹ Eikhenbaum, 156-157.

toelichting op Schopenhauers kentheorie verwijzen we naar paragraaf 1.2.

We zullen in paragraaf 4.4 zien dat de ervaringen van Levin die we zojuist hebben beschreven, door Maurer geïnterpreteerd worden als een reflectie op de religieuze wending die Tolstoj gedurende de jaren 1870 doormaakte.

3.4 Allegorie en profetische dromen

In deze paragraaf zien we hoe Tolstoj volgens Eikhenbaum twee specifieke vormen van aanschouwelijke gewaarwording hanteert: allegorie en profetische dromen.

Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj geïnspireerd werd door Schopenhauers opvattingen over het gebruik van gelijkenissen en allegorie in fictie. In dit verband is het goed om het verschil aan te geven tussen de symbolische interpretatie (‘er staat ook iets anders’) en de allegorische interpretatie (‘er staat eigenlijk iets anders’).¹⁴⁰ Zoals we in paragraaf 1.4 hebben besproken verwacht Schopenhauer dat de fictieschrijver door gebruik te maken van de twee stijlmiddelen de abstracte representatie verplaatst naar het niveau van de aanschouwelijke kennis – een diepere, juistere kennis –, waarmee hij de lezer in staat stelt gedurende een kort moment van esthetische contemplatie uit te stijgen boven het tijdelijke, ruimtelijke en oorzakelijke karakter van het empirisch bewustzijn.

Het gebruik van de kaars als symbool van de dood is reeds in eerder werk van Tolstoj aanwezig. In *Anna Karenina* is deze kaars niet zozeer een symbool als wel een volgehouden reeks metaforen. Het introduceren van allegorieën kan volgens Eikhenbaum ingegeven zijn door de esthetiek van Schopenhauer die de wenselijkheid van symboliek en allegorie in de literatuur verdedigt. Eikhenbaum verwijst naar WWV I, waarin Schopenhauer de werking van *Gleichnisse und Allegorien* uitlegt: ‘In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorien von trefflicher Wirkung’ (WWV, 501).¹⁴¹

Gebruik van allegorieën: de nachtmerries

De nachtmerries van Anna beschouwt Eikhenbaum als allegorie. Weliswaar berusten zij niet op een kant-en-klare psychologische traditie, maar worden de

¹⁴⁰ Jan Karremans en Wouter Valentgoed ed., *Cursus Inleiding letterkunde. Literatuuranalyse* (Heerlen 2005) 34 en 58-59.

¹⁴¹ Eikhenbaum, 159.

metaforen op basis van psychologisch materiaal als plotinstrument gebruikt. Het vieze mannetje met een wilde baard, de schaduw van een man, de klanken van een hamer op ijzer zijn nog steeds voorbeelden van pure psychologie, verbonden met de symboliek van de trein en de spoorlijn. Verderop in de roman krijgt dit materiaal een allegorische betekenis. De twee geliefden dromen dezelfde droom waarin de berenjager weer verschijnt. Zijn vreemde Franse woorden begrijpt Vronski niet, in tegenstelling tot Anna, die de woorden herhaalt: ‘Il faut le battre le fer, le broyer, le pétrir.’¹⁴² Kennelijk is dit de echo van de perronscène in Deel I, veronderstelt Eikhenbaum. In de beschrijving voorafgaand aan de zelfmoord van Anna en de gedoofte kaars verschijnt de allegorie voor het laatst:

Voor ze ontwaakte had ze een afschuwelijke nachtmerrie, de herhaling van een droom die haar al vaker had bezocht, al vóór haar relatie met Vronski begonnen was, van een oud mannetje [...] met een stuk ijzer [...] almaar bezig met dat ijzer [...] waarmee hij iets vreselijks en verschrikkelijks deed. (B, 929)

Door de visioenen in haar dromen doorbreekt Anna ‘the dialectics of the soul’, beweert Eikhenbaum, en ontstaan er fettiaanse ‘holes into nirvana’. Daarmee krijgen de dromen een bijzondere artistieke betekenis, als openingen naar nirwana. Eikhenbaum veronderstelt dat Tolstoj tot het gebruik van dergelijke allegorische dromen is gekomen na het lezen van Schopenhauers *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt*. Schopenhauer analyseert hier profetische dromen, allegorische dromen en slaapwandelen.¹⁴³ Profetische dromen zijn dromen die voorkomen gedurende een diepe slaap waarbij de droom verandert in helderziendheid. De dromen van Anna en Vronski behoren tot de allegorische dromen, waarbij de inhoud uit de profetische droom overgaat naar een allegorie en in deze vorm een herinnering aan zichzelf achterlaat.¹⁴⁴

¹⁴² Boland vertaalt de woorden met ‘Het (ijzer) moet worden gesmeed, verbrijzeld, gekneet’ (B, 455).

¹⁴³ Zie SW4, 305-306.

¹⁴⁴ Eikhenbaum, 159-160.

Resumé

Volgens literatuurhistoricus Boris Eikhenbaum heeft Schopenhauer invloed gehad op het denken van Tolstoj over de rolverdeling tussen man en vrouw, monogamie, prostitutie, eeuwige gerechtigheid, het kwaad, de schuldvraag, de dood, nirvana en samsara en over verschillende vormen van intuïtieve gewaarwording. Eikhenbaum laat zien dat Tolstoj in *Anna Karenina* onderdelen van de filosofie van Schopenhauer gebruikt. Eikhenbaum begrijpt de roman als een illustratie van Schopenhauers irrationele *Wille* die zich uit in kwaadaardige passie. De belangrijkste drijfveer van Anna en Vronski is egoïsme; Anna ontwikkelt boosaardige gedachten. Beide geliefden zijn schuldig, beweert Eikhenbaum, vanwege het niet doorgronden van het principe van eeuwige gerechtigheid, het morele resultaat van het onbeheerste verlangen. Eikhenbaum wijst erop dat Anna haar noodlot leert kennen door profetische dromen die haar dood aankondigen, haar 'niet-zijn'. De fascinatie van Tolstoj voor Schopenhauers opvattingen over de tragiek van het leven herkent Eikhenbaum in de overpeinzingen van Levin over geboorte en dood. Levin kan de kwade *Wille* niet accepteren, meent Eikhenbaum, en probeert afstand te nemen van Schopenhauer. Levin zoekt naar praktische oplossingen: hij leidt een eenvoudig, monogaam leven.

HOOFDSTUK 4 MAURER: DE MAALSTROOM VAN DE WIL

De Berlijnse Sigrid Helga Maurer (1940-2015) won op jonge leeftijd een beurs voor Stanford en behaalde in 1966 een doctoraat in de Russische literatuur met haar proefschrift *Schopenhauer in Russia. His influence on Turgenev, Fet, and Tolstoy*. In 1970 publiceerde zij – onder de naam Sigrid McLaughlin – een artikel dat bijna in zijn geheel een kopie is van het Tolstojgedeelte van haar proefschrift. McLaughlin¹⁴⁵ doceerde Russische taal en Russische literatuur aan het Stevenson College (een onderdeel van de Universiteit van California) waarvan zij een van de oprichters was.¹⁴⁶

Maurer baseerde haar proefschrift voor een belangrijk deel op de derde monografie van Eikhenbaum, die in 1960 als Russisch uitgave verscheen.¹⁴⁷ Een Engelse vertaling van Eikhenbaums werk verscheen pas in 1982, hetgeen tot gevolg heeft gehad dat het proefschrift van Maurer en het meer bekende artikel uit 1970 gedurende een lange periode het werk van Eikhenbaum toegankelijk maakten voor onderzoekers die de Russische taal niet eigen waren.

Anna Karenina en Schopenhauer

Maurer is overtuigd van de invloed van Schopenhauer op het ontstaan van de liefdesroman: ‘Zijn *Anna Karenina* [...] is een artistieke belichaming van *Die Welt als Wille und Vorstellung*.’¹⁴⁸

Zomer 1870 wordt de invloed van WWV I zichtbaar in een notitie van Tolstoj:

Man knows himself, like the rest of the world, not individually; but at the same time he knows himself as man, as individual. Everything is based on this [...] If it is correct that space, time [...] the ability to judge, and causality are only our ideas [...] the rational world is our idea.¹⁴⁹

De thematiek van het ontbreken van individuele vrijheid, het fatalisme en de onvermijdelijkheid van gebeurtenissen die we kennen uit *Oorlog en Vrede*,

¹⁴⁵ In de rest van de lopende tekst gebruik ik – om verwarring te voorkomen – alleen de naam ‘Maurer’; in de verwijzingen verwijs ik specifiek naar het proefschrift van Maurer, dan wel naar het artikel van McLaughlin.

¹⁴⁶ Obituaries - May/June 2016, in *Stanford Magazine*, may/june 2016 issue.

¹⁴⁷ Het proefschrift bevat vijf paragrafen die in hoge mate gebaseerd zijn op de monografie van Eikhenbaum: *Tolstoj's Views on Women, Love and Marriage, The Role of Dreams, Eternal Justice en Eternal Circle of Life and Death*. Daarnaast zijn er de paragrafen *The Meaning of Life* en *Structure and style and psychology* en bespreekt Maurer de onderwerpen ‘intuitional understanding’, ‘meditations on ethics’ en ‘meditations on religion’.

¹⁴⁸ Maurer, 246. Maurer ontleent dit citaat aan een brief van Andrejev uit 1904.

¹⁴⁹ Ibidem, 239-240. Maurer verwijst naar TSS48, 127-128.

vormt ook het fundament van de liefdesroman. We zien het gebrek aan vrijheid terug in de mini-scène van Varinka en Koznysjev, observeert Maurer. Als Koznysjev eindelijk iets zegt, is het ‘precies wat hij niet had willen zeggen’; de afloop van hun romance is voorbestemd: beide geliefden beseffen ‘dat niet was gezegd wat gezegd had moeten worden en dat dat ook niet meer gebeuren zou’ (B, 701-702). Ook het tragische lot van Anna en Vronski is voorbestemd. Maurer herkent in dit fatalisme de invloed van Schopenhauer die stelt dat ons empirisch karakter vooraf bepaald is bij de geboorte. Daarom is er bij Anna in het diepst van haar wezen geen sprake van aarzeling wanneer zij haar echtgenoot verlaat. Tolstoj behandelt vervolgens de innerlijke strijd die Anna levert als zij haar karakter leert kennen terwijl haar wil blijft zegevieren.¹⁵⁰

In dit hoofdstuk analyseren we in welke mate de invloed van Schopenhauer zich volgens Maurer doet gelden. Allereerst bespreken we Tolstoj's wending van Rousseau naar Schopenhauer, om vervolgens in te kunnen gaan op vier centrale vraagstukken die Maurer in *Anna Karenina* herkent: het vraagstuk van de liefde, het probleem van de schuldvraag, het vraagstuk van zingeving en Levins zoektocht naar religiositeit.

4.1 De wending van Rousseau naar Schopenhauer

Vanaf het moment dat Tolstoj het werk van Schopenhauer leert kennen, breekt hij met het optimisme van Rousseau en zal zijn werk sterk onder invloed geraken van de pessimistische grondhouding van Schopenhauer, oordeelt Maurer.¹⁵¹ Zij wijst op een publicatie van de Russische filosoof Zenkovsky waarin de wending van Rousseau naar Schopenhauer ter sprake komt. Zenkovsky bevestigt de bewering van Eikhenbaum dat Tolstoj een verwoed lezer was die openstond voor allerlei spirituele invloeden waar hij – veelal toevallig – mee in aanraking kwam.¹⁵² Onderdelen van die inzichten assimileerde hij vervolgens in zijn denken en verhalen. Zenkovsky veronderstelt dat Tolstoj's vroegste ervaringen met de Russische samenleving zich geleidelijk zullen hebben ontwikkeld tot hardnekkige kritiek op alle conventies die de cultuur waarin Tolstoj opgroeide kenmerkten. Gelet op het onstuimige karakter van de jonge schrijver is het goed voorstelbaar dat

¹⁵⁰ Maurer, 245-246 en 260-261.

¹⁵¹ McLaughlin, 187, 197, 243.

¹⁵² De derde filosoof die volgens Zenkovsky invloed op Tolstoj heeft gehad is de neo-Kantiaanse Spir.

hij in momenten van zelfreflectie – ontevreden met zichzelf en worstelend met zijn passies – ontvankelijk moet zijn geweest voor het idee van Rousseau van de natuurlijke gesteldheid van de menselijke aard, als tegenwicht tot de verderfelijke beschaving. De ‘simplification’ die de tegenstelling natuur versus cultuur veronderstelt,¹⁵³ stelde Tolstoj in staat zich te verweren tegen de conventies van de beschaafde samenleving. Zenkovsky houdt het voor mogelijk dat alle opvattingen die Tolstoj gedurende zijn leven in overweging nam, uit te leggen zijn als variaties op zijn rousseau-isme. Evenwel was er, zo stelt Zenkovsky, niet alleen sprake van beïnvloeding door Rousseau, het was veel meer een kwestie van ‘a congeniality of the two minds’.¹⁵⁴

Vanaf 1869 heeft Schopenhauer een diepgaande invloed gehad op Tolstojs denken. Zenkovsky wijst op twee basismotieven van Schopenhauers leer die Tolstoj inspireerden: het fenomenalisme (dus de onlosmakelijke verbinding van object en subject) en zijn pessimisme, waarbij Zenkovsky aantekent dat Tolstoj dat pessimisme probeerde om te vormen tot een ‘optimistically coloured impersonalism’ (waarvan we kunnen aannemen dat dit betrekking heeft op een onpersoonlijke God of geest).¹⁵⁵ Een passage uit het notitieboek van Tolstoj uit 1870¹⁵⁶ toont het fundamentele verschil in de ethische posities van Tolstoj en Schopenhauer, merkt Maurer op:

The [...] essence of everything is the Will. The will is limited by time [...] Outside of time the will is free, all-powerful, everywhere present, good. [...] For evil results only from the collision of various wills. Thus, the will outside of time is God. The will in time alone has no causes and thus cannot be destroyed. Therefore, the will of man – his soul – is immortal. The freedom of man is limited by time, that is, by everything existing with him simultaneously. If a man would not meet other man, he would be free and good. In time he is, however, subject to the effect of all other beings on him. All beings together, all displaying one infinitely small element of freedom, are subject to general laws, of which some are known to us [...] The greatest personal good for man is the subjection to those laws which are known to us, and to those the consciousness of which lies in the will (the soul) of man and which is called conscience.

¹⁵³ Zenkovsky plaatst ‘the soul’s ‘natural impulses’ tegenover ‘the conventions with which ‘culture’ was filled’.

¹⁵⁴ V.V. Zenkovsky, *A history of Russian philosophy*, George L. Kline vert. (New York en Londen 1953) 390-391.

¹⁵⁵ Ibidem, 391-392.

¹⁵⁶ Maurer verwijst voor het citaat naar een publicatie uit 1929 door S.I. Gessen (zie noot 11, 300).

Schopenhauer veronderstelt een neutrale wil,¹⁵⁷ terwijl Tolstoj een goede wil herkent: ‘Schopenhauer is a metaphysical pessimist, Tolstoj a metaphysical optimist’, zo stelt Maurer. Zeven jaar later, dus in 1877, wordt dat nog duidelijker, beweert Maurer. Zij schrijft over Tolstoj dat ‘He identified compassion with love and derived – to the pleasure of his friend Strakhov – a positive attitude to the world’.¹⁵⁸ Als we de brief waar Maurer hoogstwaarschijnlijk¹⁵⁹ op attendeert opslaan, lezen we de passage waarin Tolstoj zegt:

Schopenhauer zegt dat we, door ons over te geven aan mededogen, het bedrog van de scheiding der dingen kunnen opheffen, ons kunnen overgeven aan de wet van de essentie van dingen, aan de eenheid en wat er uit voortkomt – het is allemaal hetzelfde. Zijn ethiek valt daarom samen met het metafysische principe. Wat wil je nog meer? (TSS62, 360)

We kunnen vaststellen dat Tolstoj gebruikmaakt van de ethiek van Schopenhauer. Zijn inzicht in het opheffen van ‘het bedrog van de scheiding der dingen’ zou kunnen betekenen dat Tolstoj verwacht dat de mens in staat is tot moreel gedrag – dat zich uit in mededogen –, mits hij doorziet dat de mens één is met alle verschijnselen. We zullen in paragraaf 4.4 zien dat Maurer de suggestie oppert dat Levin mogelijkwerwijs inzicht verkrijgt in het *principium individuationis*.

Maurer noteert enkele aanvullingen op de tegenstelling natuur-cultuur die Zenkovsky veronderstelt. Een uitspraak van de jonge Tolstoj (opgetekend in *Jeugdijaren*) en een brief uit 1905 van de bejaarde Tolstoj bevestigen het vermoeden van Zenkovsky dat Rousseau voor Tolstoj de meest invloedrijke filosoof zal zijn geweest. De jonge Tolstoj voelt zich aangetrokken, zo observeert Maurer, door de primitieve eenvoud van de boerenbevolking. De afkeer van de westerse beschaving, van *cultuur*, zien we terug in enkele vroege romanfiguren van Tolstoj, zoals de eenvoudige lieden die in verbinding staan met de *natuur* en als gevolg daarvan over morele superioriteit beschikken; boeren zijn niet bedorven door de maatschappij. Hoewel de oudere Tolstoj afstand nam van zijn oorspronkelijke optimisme, zag hij zich gedurende de jaren waarin hij werkte aan

¹⁵⁷ Schopenhauer veronderstelt weliswaar geen kwade wil (maar een neutrale wil), maar volgt Voltaire in diens notie van de ‘overheersende rol van het kwaad’ en ‘de ellende van het bestaan’. Zie WWV-nl, 1161.

¹⁵⁸ Maurer, 238-241.

¹⁵⁹ Maurer verwijst abusievelijk naar TSS62, 266 (brief aan A.A. Tolstoj, voorjaar 1876) waarin Tolstoj neerslachtig overkomt en hij op sombere wijze verslag doet van het gebrek aan energie om ‘zo’n leeg ding’ af te ronden en voorziet dat hij *Anna Karenina* ‘niet voor de volgende winter zal beëindigen’. Waarschijnlijk las Maurer de opmerking over mededogen (‘сострадания’) in de brief aan Strakhov (17 december 1877, TSS62, 359-361), waarin Tolstoj minder zwaarmoedig overkomt.

Anna Karenina ook genoodzaakt afstand te nemen van Schopenhauer.¹⁶⁰ We komen hier in paragraaf 4.3 en paragraaf 4.4 op terug, respectievelijk bij de bespreking van het thema huwelijkstrouw en bij de bespreking van de religieuze meditatie van Tolstoj.

4.2 De essentie van liefde

In deze paragraaf bespreken we het vraagstuk van de liefde dat Maurer in *Anna Karenina* herkent. Zoals we in hoofdstuk 1 hebben besproken, signaleert Schopenhauer in de voortplantingsdaad de meest krachtige uitdrukking van de wil en verklaart hij waarom het gevoel van liefde op een illusie berust. In haar onderzoek naar het vraagstuk van de liefde gebruikt Maurer vijf citaten uit WWV II §44¹⁶¹ om aan te tonen dat Tolstoj zijn inzichten voor een belangrijk deel ontleent aan Schopenhauer. Maurer herhaalt het citaat ('a London without its 80.000 magdalenes') dat Eikhenbaum meldt en ook zijn opmerkingen over de verschillende inzichten van Tolstoj en Schopenhauer over monogamie.¹⁶² Maurer verwijst, net als Eikhenbaum, naar de eerste ontmoetingen van Anna met Vronski als de manier waarop Tolstoj de kwade passie als blind instinct weergeeft. Zij voegt daaraan toe dat Tolstoj in die eerste ontmoetingen een seksuele ondertoon creëert door speciale aandacht te geven aan de 'language of their eyes' en de uitwisseling van verliefde blikken; de lichaamsbouw van Frou-Frou – de merrie van Vronski die symbool staat voor Anna – vertoont kenmerken van vrouwelijkheid zoals Schopenhauer deze beschrijft, meent Maurer.¹⁶³

We kunnen nagaan dat Schopenhauer in WWV II §42 een zestal aspecten van vrouwelijke schoonheid vermeldt (leeftijd, gezondheid, beendergestel, volheid van vlees, schoonheid van het gelaat, mooie ogen en voorhoofd)¹⁶⁴ die voor een belangrijk deel overeenstemmen met 'alle plus- en minpunten van zijn lieveling' (B, 232), de uiterlijkheden van de merrie die Vronski tot in de details beschrijft.¹⁶⁵

¹⁶⁰ McLaughlin, 197, 200, 215.

¹⁶¹ Maurer noemt, waarschijnlijk in navolging van Eikhenbaum, ook WWV II §42 en PP §27 als twee inspiratiebronnen die Tolstoj over dit thema gelezen kan hebben.

¹⁶² Maurer, 241. Maurer verzuimt een verwijzing naar Eikhenbaum te vermelden.

¹⁶³ Ibidem, 248-249.

¹⁶⁴ Schopenhauer 2018, 1118-1119.

¹⁶⁵ Shaw noemt nog een andere beschrijving door Schopenhauer van het vrouwelijke uiterlijk waaruit de lichamelijke overeenkomst tussen Frou-Frou en Anna blijkt: 'Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht' (TSS5, 674). Shaw tekent daarbij aan dat Schopenhauers vrouwenhaat niet door Tolstoj werd gedeeld. Shaw, 291.

Maurer vraagt aandacht voor de wijze waarop Tolstoj de eerste geslachtsgemeenschap beschrijft. De scène vertoont overeenkomsten met de strekking van *Over de bevestiging van de wil tot leven* (WWV II §45), waarin Schopenhauer schrijft dat de geslachtsdaad de ‘uitgesproken bevestiging van de wil’ inhoudt: ‘omdat de een zijn wellust botviert, moet de ander leven’. De ‘verwekker’ is schuldig aan de ‘voortzetting van het leven’. En Schopenhauer vervolgt:

De geslachtsdaad wordt op de voet gevolgd door een eigenaardige droefheid en spijt, die overigens het scherpst gevoeld worden na de eerste keer. In het algemeen geldt: hoe edeler het karakter, hoe duidelijker die droefheid en spijt wordt gevoeld. (WWV-nl, 1145)

De schaamte en het schuldgevoel herkent Maurer in de gedachten van Anna en Vronski:

Ze had zo’n vreselijke misdaad begaan en haar schuld was zo immens dat haar niets restte dan zelfvernedering en het afsmecken van vergiffenis [...] Hij van zijn kant wist nu wat er door een moordenaar heen gaat die het lichaam voor zich ziet waaraan hij het leven heeft ontnomen. Dat lijkt, dat zijn werk is, was hun liefde geweest. Voor iets waarvan de herinnering slechts weerzin en afschuw opriep was een gruwelijke tol betaald: onnoembare schande – die haar in alle morele naaktheid verstikte, en ook hem besmette [...] deze kussen zijn gekocht met deze schande [...] Zij hield zijn hand vast [...] de hand van mijn medeplichtige. (B, 193-194)¹⁶⁶

De hoogste gradatie van hartstocht

Maurer herkent in de beschrijving van de instinctieve aantrekkingskracht tussen Anna en Vronski de invloed van Schopenhauer die schrijft dat:

[...] de verliefdheid in hevigheid toeneemt naarmate zij meer individualiseert; dit komt omdat het lichaam van twee individuen op een zodanige manier geschapen kan zijn dat ten behoeve van een zo zuiver mogelijk herstel van het type van de soort het ene de heel specifieke en volmaakte aanvulling is van het andere, dat dan ook dat ene met uitsluiting van al de andere begeert. (WWV-nl, 1125)¹⁶⁷

We kunnen Maurer aanvullen door te wijzen op de eerste ontmoeting tussen ‘twee jonge mensen van verschillend geslacht’ die elkaar – zo schrijft Schopenhauer – zorgvuldig zullen onderzoeken, met een ‘diepe, onbewuste ernst’. De uitkomst

¹⁶⁶ McLaughlin, 209.

¹⁶⁷ Maurer, 248-249.

van dit aftasten (deze ‘bespiegeling van de genius van de soort over het individu dat door hen beiden mogelijk wordt’) kan tot een hoge mate van wederzijdse begeerte leiden (zoals bij Anna en Vronski), maar ‘plotseling ook weer luwen’ (zoals bij Varinka en Koznysjev). In het geval van Anna en Vronski is de uitkomst zoals we weten een ‘hemelse liefde’, die we – schrijft Schopenhauer – net als in het geval van een ‘alledaagse liefde’ moeten opvatten als een verliefdheid die primair geworteld is in de geslachtsdrift.¹⁶⁸ Maurer merkt op dat de afloop van de liefdesrelatie geheel in lijn ligt met de voorspelling van Schopenhauer dat ‘de intensiteit van de verliefdheid’ zo sterk kan zijn dat ‘zonder haar vervulling alle aardse goederen en zelfs het leven hun waarde verliezen’ (WWV-nl, 1125).¹⁶⁹

Maurer besluit haar bijdrage over ‘Love and Marriage’ met enkele observaties over het zelfbedrog, de jaloezie en de wraakgevoelens van Anna en Vronski die zij volledig aan Eikhenbaum ontleent.

Duidelijk is geworden dat Maurer overtuigd is van de inspiratie die Tolstoj opgedaan moet hebben uit *De metafysica van de geslachtelijke liefde*, dat – zo zagen we in hoofdstuk 1 – het eerste werk van Schopenhauer is dat in het Russisch verscheen. Anna en Vronski bereiken de hoogste graad van verliefdheid, maar zijn – zoals Schopenhauer het formuleert – ‘in de maalstroom van de wil van de soort terechtgekomen [...] te zwak om het oneindig verlangen van de wil van de soort dat op een bepaald object is geconcentreerd, te verdragen. In dit geval is de uitkomst dan ook zelfmoord en soms zelfs dubbele zelfmoord’ (WWV-nl, 1130-1131).

We zullen in hoofdstuk 6 zien dat Shaw betoogt dat Anna’s ondergang niet het gevolg is van toegeven aan seksuele hartstocht, maar van een extreem en onevenwichtig streven naar eigenbelang.

We wijzen tot slot van deze paragraaf op de essentie van de metafysica van de liefde. Het lijkt erop dat we de twee belangrijkste ‘waarheden’ die Schopenhauer noemt, weerspiegeld zien in de levenshouding die Levin in het slot van de roman

¹⁶⁸ Schopenhauer 2018, 1109-1113 en 1124-1125.

¹⁶⁹ Maurer, 249.

ontwikkelt. Levin wordt zich steeds meer bewust van Schopenhauers notie van de ‘onvernietigbaarheid van het wezen van de mens, dat in de komende generatie voortleeft’ en gaat beseffen ‘dat het wezen-op-zichzelf van de mens meer in de soort dan in het individu gelegen is’ (WWV-nl, 1135). We zullen in paragraaf 4.4 zien dat Levin zich meer en meer gaat bekommeren om zijn religiositeit.

Of Levin erin slaagt het eigenbelang in balans te brengen met de eisen van het huwelijk blijft echter onduidelijk. Schopenhauer verwacht dat in een huwelijk ‘ofwel het individu ofwel de soort tekortkomt [...] want het is een gelukkig toeval van uiterste zeldzaamheid wanneer betamelijkheid en hartstochtelijke liefde hand in hand gaan’. Een dergelijk huwelijk zal standhouden omdat er – naast hartstocht – ook sprake is van ‘werkelijke, op geestverwantschap gebaseerde vriendschap’ (WWV-nl, 1134-1135).

Volgens Maurer lijkt het alsof Levin en Kitty erin slagen een deugdzaam leven te leiden, omdat hun huwelijk – ‘the counterpart’ van dat van Anna en Vronski – gebaseerd is op de wens kinderen te krijgen. Dat zou betekenen dat zij de wil overwinnen in zijn meest uitgesproken gedaante (seksualiteit). Desondanks blijkt ook dit huwelijk niet in staat de vraag naar de zin van het leven te beantwoorden, meent Maurer.¹⁷⁰

4.3 Eeuwige gerechtigheid

In de bijdrage van Maurer over ‘Eternal Justice’ gaat zij dieper in op het thema huwelijkstrouw. Haar analyse is voor een belangrijk deel een bevestiging van het onderzoek van Eikhenbaum. Allereerst herhaalt Maurer de herkomst en betekenis van het motto en de verklaring van het schuldig zijn van Anna ‘by an eternal justice which is built into the mechanism of the world’. Vervolgens is Eikhenbaums opmerking dat Anna en Vronski de zin van het leven niet doorgronden aanleiding voor Maurer om hun dwaling te onderzoeken. Het paar ontkent de werkelijke betekenis van liefde, ‘the continuation of life’. Inderdaad zien we nogmaals dat Schopenhauer duidelijkheid geeft over het doel van liefdesverhoudingen: ‘Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen’ (SW2, 1356). Anna en Vronski richten zich – ongevoelig

¹⁷⁰ Maurer, 255.

voor het principe van eeuwige gerechtigheid – op de persoonlijke behoeftebevrediging en zijn niet in staat om het verlangen van de wil, de egoïstische passie, te weerstaan.¹⁷¹ Aansluitend, zo vervolgt Maurer, kan Anna geen liefde voelen voor het dochttertje Annie, omdat zij nooit een kinderwens voelde tijdens haar omgang met Vronski, terwijl zij wel moederliefde voelt voor Serjóža, ‘the natural confirmation of their marriage’. Dan stelt Maurer de vraag waarom de levensgenieter Oblonski niet gestraft wordt, hetgeen op zich voor de hand zou liggen aangezien hij voortdurend de huwelijksvrouw verzuimt. Schopenhauer, zegt Maurer, geeft de verklaring voor zijn gedrag: ‘his drive was not individualized’. Het gevolg is dat ‘der bloße Geschlechtstrieb auf alle gerichtet ist und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt’ (SW2, 1346).¹⁷²

Om de redenering te doorgronden, moeten we iets dieper ingaan op de mate van individualisering die – volgens Schopenhauer – in liefdesrelaties kan optreden. De mate van hartstocht is afhankelijk van drie overwegingen die ‘het zintuig van de soort’ tijdens de ontmoeting met een potentiële partner in ogenschouw neemt: fysieke schoonheid – waarbij Schopenhauer, zoals we zojuist zagen, zes aspecten van schoonheid onderscheidt –, psychische eigenschappen en de ‘wederzijdse correctie’ van de eenzijdigheden van beide partners. Aangezien het instinct van Oblonski zich laat leiden door slechts één aspect – de schoonheid van vrouwen – en de geslachtsdrift dus meervoudig is gericht, en er geen sprake is van individualisering, streeft zijn hartstocht naar het behouden de soort in het opzicht van *kwantiteit*.¹⁷³ Maurer veronderstelt dat Oblonski, die een groot gebrek aan betrokkenheid vertoont, daarom niet deel neemt aan de tragedie die Tolstoj in zijn boek laat voltrekken en komt daarmee op een punt waarop de schrijver afstand neemt van Schopenhauer. Schopenhauer accepteert polygamie – dat zich uit in het gedrag van mannen zoals Oblonski – als de fysieke realiteit, het tegenovergestelde van de ethische werkelijkheid. We lezen in *Über die Weiber*:

¹⁷¹ We kunnen Maurer aanvullen door te verwijzen naar paragraaf 1.4, waarin we zagen dat zij die zich laten leiden door de roes van ‘het *principium individuationis* [...] de eeuwige gerechtigheid nooit vinden’ (WWV-nl, 410), hetgeen dus maakt dat Anna en Vronski niet in staat zullen zijn, zo voorspelt Schopenhauer, ‘tot het ware wezen van de deugd’ (WWV, 411) door te dringen.

¹⁷² Maurer, 252-255.

¹⁷³ Schopenhauer 2018, 1110-1125.

Über *Polygamie* ist gar nicht *zu streiten*, sondern sie ist als eine überall vorhandene Tatsache zu nehmen, deren bloße *Regulierung* die Aufgabe ist. (SW5, 678)

Tolstoj wil het vraagstuk van de huwelijksrouw met een grotere diepte, als een ethisch vraagstuk benaderen, zo redeneert Maurer.¹⁷⁴ In tegenstelling tot Schopenhauer was Tolstoj op zoek naar morele oplossingen die hij in het dagelijks leven zou kunnen toepassen.¹⁷⁵

4.4 De zin van het leven en de dood

Voordat we ingaan op het zingelevingsvraagstuk, bespreken we – in zijn algemeenheid – het verschijnsel complementariteit, dat volgens Maurer veelvuldig voorkomt in *Anna Karenina*.

In veel fictie van Tolstoj van voor 1870 is sprake van een rousseau-iaanse complementariteit in de gekozen thematiek, waarbij beschaving wordt afgezet tegenover de onbedorven primitiviteit. Dit aspect van de ‘spiritual structure’ krijgt een diepere inhoud zodra Tolstoj de filosofie van Schopenhauer leert kennen. Het lijkt erop, zo speculeert Maurer, dat tegenstellingen na 1870 in het werk van Tolstoj een zekere ethische lading verkrijgen. Zij herkent in Tolstojs fictie vijf schopenhaueriaanse, binaire opposities.¹⁷⁶ In *Anna Karenina* zijn twee ethische perspectieven dominant aanwezig: of de kwade wil bepaalt het leven, of er is sprake van moreel gedrag als gevolg van het verkregen inzicht in het *principium individuationis*. De complementariteit wordt zichtbaar in de gekozen karakters: Levin en Kitty herkennen zichzelf in hun naasten, terwijl Anna en Vronski verschijnen als een illustratie van de verlangende wil.¹⁷⁷ Overigens is het verstandig om hieraan toe te voegen dat Maurer uitdrukkelijk aangeeft dat mogelijke verbanden tussen de zojuist genoemde ‘philosophical views’ en stijl- en structuurkenmerken niet kunnen worden bewezen, maar dat zij enkele ‘interpretative suggestions’ noteert die wellicht niet in verband gebracht kunnen worden met de invloed van Schopenhauer op Tolstojs denken.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Maurer, 255. Maurer verwijst voor deze opvatting naar een publicatie van Müller uit 1951.

¹⁷⁵ McLaughlin, 240-241.

¹⁷⁶ Maurer noemt wil en voorstelling, lust en geweten, egoïsme en altruïsme, isolement en verbondenheid, bevestiging en ontkenning van het leven.

¹⁷⁷ Maurer, 258-261.

¹⁷⁸ Ibidem, noot 29.

Openbaringen door aanschouwelijke kennis

In paragraaf 3.3 bespraken we de ‘gezonde levenshouding’ van Levin die hij door ‘kennis die niet met het verstand verkregen kan worden’ ontwikkelt. Reeds voordat Tolstoj aan de roman begon, zo stelt Maurer vast, vertonen de ideeën van Tolstoj en Schopenhauer over aanschouwelijke en rationele kennis een zekere affiniteit. Ook Tolstoj weerlegt de waarde van rationele kennis ten gunste van aanschouwelijke kennis. Maurer laat dat zien met enkele fragmenten uit egodocumenten, bijvoorbeeld met een aantekening van 26 maart 1870 waarin Tolstoj de tegenstelling rede versus kunst noteert:

Thought requires figures, lines, symmetry, movement in space and time and hereby destroys itself. Only art gives the essence. (TSS48, 122)

Maurer voegt daaraan toe dat de overeenkomst van denkbeelden over dit kennistheoretische vraagstuk ‘is again no indication of an influence’, waarmee ook zij aangeeft dat Tolstoj een aantal intuïties reeds gevormd had voordat hij werk van Schopenhauer bestudeerde.¹⁷⁹

Dat Tolstoj vanaf 1870 ontvankelijk moet zijn geweest voor schopenhaueriaanse noties van diepere, juistere kennis heeft Eikhenbaum willen aantonen, onder meer in zijn verhandeling over dromen. Maurer verduidelijkt de uitleg die Eikhenbaum geeft over de werking van profetische en allegorische dromen; eerst vult zij Eikhenbaum aan door Schopenhauer te citeren die benadrukt dat profetische dromen behalve ‘Krankheiten auch tödtliche Anfälle vorhervorkünden’ (SW4, 304). Vervolgens herhaalt zij het citaat waarmee Eikhenbaum duidelijk wil maken wat Schopenhauer beweert over allegorische dromen en geeft zij daarop een toelichting: de allegorische dromen vormen de echo van de profetische droom. De droom van Anna over het oude mannetje op het spoorwegperron is een allegorische voorspelling van haar zelfmoord.¹⁸⁰ Anna ontwaart haar noodlot dus via een van de minst rationele processen van de menselijke hersenen, de droomtoestand.

Om nogmaals de voorkeur van Tolstoj voor aanschouwelijke kennis te benadrukken, voert Maurer twee citaten op. Tijdens Levins zoektocht naar de zin van het leven wordt de nutteloosheid van de rede – en de kennis die zij oplevert – beschreven:

¹⁷⁹ Maurer, 238.

¹⁸⁰ Ibidem, 251-252.

Sinds het moment dat Levin aan het sterfbed van zijn broer het vraagstuk van leven en dood voor het eerst bekeek vanuit die nieuwe, zoals hij het noemde, overtuigingen die onopgemerkt in een periode van twintig tot dertig jaar voor het geloof van het kind en de jongen in de plaats waren gekomen, voelde hij ontzetting [...] Deze woorden en de ermee verbonden begrippen waren uitstekend voor verstandelijke doeleinden, maar voor het leven betekenden ze niets. (R, 890)¹⁸¹

Daarentegen identificeert Maurer de superioriteit van aanschouwelijke kennis in een allegorische scène waarin kinderen zich uit verveling vermaken met voedsel, iets dat zij als vanzelfsprekend beschouwen. Levin vergelijkt het gedrag van de kinderen met de benadering door volwassenen van het levensvraagstuk:

‘Doen wij niet hetzelfde, doe ik niet hetzelfde,’ dacht Ljovin, ‘wanneer ik de krachten van de natuur en de betekenis van het menselijk leven met de ratio probeer te verklaren?’ [...] ‘Stel je voor dat we zouden proberen de kinderen aan hun lot over te laten en zelf alles laten uitvinden [...] Het is hetzelfde als dat je het de volwassenen zou laten uitzoeken met hun hartstochten en ideeën en zonder begrip van de ene God, de schepper. [...] Mensen vernietigen alleen maar omdat hun geest verstopt zat. Net kinderen’ [...] Hij rolde zich op zijn rug en keek naar het wolkeloze uitspansel. [...] Ljovin was gestopt met denken en luisterde naar de mysterieuze stemmen. (B, 987-988)

Aansluitend citeert Maurer het citaat waarin Levin het woord wil vervangt door liefde (B, 974) en komt zij tot de slotsom dat de meditatie die we in het laatste deel van de roman aantreffen de geestelijke wending van Levin introduceren en de vraag naar ‘het goede leven’ beantwoorden. Een plotselinge intuïtie onthult de zin van het leven:

Met alle mensen bezit ik slechts één vaste, onmiskenbare en duidelijke wetenschap, en deze wetenschap kan niet met het verstand worden verklaard, ze staat daarbuiten en heeft geen enkele oorzaak en kan geen enkel gevolg hebben. Als het goede een oorzaak heeft, houdt het op goed te zijn; als het een gevolg heeft, een beloning, dan is het ook niet goed. Dientengevolge ligt het goede buiten de keten van oorzaken en gevolgen. [...] Maar de zin van wat mij stimuleert, is zo duidelijk in mij aanwezig dat ik er voortdurend naar leef: [...] Leven voor God, voor de ziel. [...] Wat betekende dit toch? Dit betekende dat hij goed leefde, maar verkeerd dacht. [...] Het leven zelf heeft mij het antwoord gegeven in mijn kennis van het goede en het kwaad. En deze kennis heb ik nergens door verworven, maar is mij te zamen met iedereen gegeven, *gegeven* omdat ik haar nergens vandaan kon halen. (R, 901-903)

¹⁸¹ Maurer, 255-256.

Met de zojuist besproken citaten wil Maurer duidelijk maken dat Schopenhauer een belangrijke rol speelt bij de wijze waarop Tolstoj de zoektocht van Levin naar de zin en de essentie van het leven beschrijft. Zij tekent daarbij aan dat het resultaat van de oplossingen die Levin kiest ongeloofwaardig is ('is philosophically and artistically unconvincing') en Tolstoj zijn geestelijke wending niet ten tijde van *Anna Karenina*, maar pas in *Mijn Biecht* weet te voltooien.¹⁸²

Een aantal keren hebben we gesproken over de superioriteit van aanschouwelijke kennis (waar Maurer ons op attendeert) en de 'kennis die niet met het verstand verkregen kan worden' (waar Eikhenbaum ons in paragraaf 3.3 op wijst). Het is belangrijk om vast te stellen dat de opvattingen van Schopenhauer en Tolstoj over dit thema niet overeenkomen. Hieronder volgt een verduidelijking.

In paragraaf 1.2 bespraken we het onderscheid dat Schopenhauer maakt tussen zuiver aanschouwelijke, intuïtieve kennis (*anschauende Erkenntnis*) en abstracte, wetenschappelijke kennis (*begriffliche Erkenntnis*). In *Mijn Biecht* maakt Tolstoj meerdere malen onderscheid tussen enerzijds de 'exacte wetenschappen' en anderzijds de 'speculatieve wetenschappen'. Tolstoj legt uit dat de rationele kennis van de exacte wetenschappen de zin van het leven niet kan geven en vermoedt vervolgens dat een *intuïtief, irrationeel weten* de levensvragen kan beantwoorden. Wanneer Tolstoj in *Mijn Biecht* schrijft dat hij 'afstand moest doen van het verstand', teneinde 'de zin van het leven te begrijpen' herinneren we de gedachten van Levin die zich op soortgelijke wijze uitlaat. De intuïtieve kennis (de 'andere soort kennis'), benadrukt Tolstoj, is 'het geloof, waardoor het leven mogelijk wordt' en mogen we dus zeer zeker niet gelijkstellen aan de intuïtieve kennis (*anschauende Erkenntnis*) zoals Schopenhauer die bedoelt.¹⁸³

¹⁸² Maurer, 256-257; McLaughlin, 197, 200, 215.

¹⁸³ Lev Tolstoj, *Mijn Biecht*. Arthur Langeveld vert. (Utrecht, 2017) 41-45, 72-73, 77.

Religieuze meditaties

We zagen in voorgaande hoofdstukken dat Tolstoj veelvuldig contact heeft gehad met Strakhov en Fet. Maurer noemt enkele bronnen¹⁸⁴ waaruit zij opmaakt dat de conversaties en brieven gewijd zijn geweest aan filosofische discussies over de zin van het leven en de dood en de oplossingen die Tolstoj in de religie trachtte te vinden. Maurer ontdekte een dagboekpassage¹⁸⁵ waarin Tolstoj aangeeft dat hij in *Anna Karenina* een antwoord probeert te vinden op een vraag waartoe Schopenhauer hem gebracht heeft:

Nu ik bijna 50 jaar geleefd heb, ben ik tot de overtuiging gekomen dat het aardse leven niets oplevert, en dat een verstandig mens die serieus naar zijn leven kijkt, naar zijn moeilijkheden, angsten, schandalen, strijd, – waarom? – zichzelf omwille van die waanzin direct zal neerschieten, en Hartmann en Schopenhauer hebben gelijk. Maar Schop[enhauer] gaf mij het gevoel dat er iets is waarom hij zichzelf niet doodde. Dit is de taak van mijn boek. Waarom leven we? – Religie. (TSS48, 347)¹⁸⁶

We zien hier dat Tolstoj steun zoekt in religie, en daarmee afstand neemt van de atheïst Schopenhauer. Tegelijkertijd kiest Tolstoj woorden om zijn ideeën te verwoorden waaruit blijkt dat hij trouw blijft aan Schopenhauers solipsisme. Tolstoj schrijft in december 1874 in een brief aan Strakhov:

Wat ik ook doe, ik zorg er altijd voor dat du haut de ces pyramides 40 ciecles me contemplant¹⁸⁷, en dat de hele wereld zal vergaan als ik ophoud te bestaan. (TSS62, 130-131)

Volgens Maurer is het een zin die geïnspireerd is op Schopenhauers ‘One could assert that if a single, and even the most insignificant, being would be completely destroyed, the whole world would perish with it.’¹⁸⁸

In de discussies die Tolstoj met Strakhov voert, blijft hij onderscheid maken tussen de wetenschappelijke benadering en de ‘pure filosofie’. In de brief van 30

¹⁸⁴ Maurer verwijst in de noten 12 en 13 naar een commentaar door Savodnik, een commentaar van Gusev en brieven van Tolstoj.

¹⁸⁵ Het betreft een dagboekpassage van 27 februari 1874. Maurer vergat helaas de vier laatste, essentiële woorden te citeren: ‘Waarom leven we? – Religie.’

¹⁸⁶ Maurer, 242.

¹⁸⁷ Tolstoj citeert hier Napoleon: ‘Veertig eeuwen keken op mij neer vanaf de toppen van deze pyramides.’

¹⁸⁸ Maurer, 242-243. Ik kan het citaat niet vinden; wellicht heeft Maurer een Engelse vertaling van de volgende passage gebruikt: ‘Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fort dauere, weil es falsch sei, daß es unterginge; aber eben so gut, daß es unterginge, weil es falsch sei, daß es fort dauere: im Grunde ist das Eine so wahr wie das Andere’ (SW2, 1278). Zie WWV-nl, 1070 voor het Nederlandse citaat. Dat zou betekenen dat Maurer het tweede gedeelte van de overtuiging van Schopenhauer niet vermeldt, namelijk dat de mens als wezen-op-zichzelf onvergankelijk is.

november 1875 beroept Tolstoj zich op Schopenhauer om zijn beweringen te onderbouwen:

[...] in the case of philosophical reasoning [...] the ideas are not subject to any of the laws of sufficient reason which Schopenhauer advanced (TSS62, 221).¹⁸⁹

Wanneer we de brief nader onderzoeken, lezen we dat de inhoud betrekking heeft op een filosofisch essay dat Tolstoj voorbereidt waarin hij zich wil bezighouden met de derde vraag van Kant (Wat mag ik hopen?). We weten dat Tolstoj zich in die periode veelvuldig bezighield met de vraag waar hij in kon geloven, hetgeen bijvoorbeeld blijkt uit een overpeinzing van Tolstoj: '[...] ik geloofde nog wel ergens in. Waarin ik geloofde kon ik echter met geen mogelijkheid zeggen' (MB, 12). We zien deze worsteling ook terug in de overpeinzingen van Levin.

In 1875 probeert Tolstoj zijn filosofische gedachten over het leven na de dood onder woorden te brengen in een essay *About the soul and its life beyond what is known and understood by us*. Weer maakt hij gebruik van de metafysica van Schopenhauer, in dit geval van WWV I §18¹⁹⁰, als Tolstoj schrijft dat:

[...] everything we know, we know in two ways: as part of the self and as outside of the self. The former we know immediately, without any experience, the latter we know through experience and intellect. (TSS17, 347)

Tolstoj herhaalt de filosoof door te verklaren dat de dood de illusie van individualiteit vernietigt, en dat we terugkeren naar het niet-bestaan, de existentie die vooraf gaat aan het leven (TSS17, 338). Maurer meent dat Tolstoj gebruikmaakt van WWV II §41 waarin Schopenhauer zijn noties van 'Wiedergeburten', 'Succession der Lebensträume', en de 'unzerstörbaren Willens' (SW2, 1290) ontvouwt.¹⁹¹

Hoewel Maurer geen verbanden legt met *Anna Karenina*, maakt zij met haar inzichten aannemelijk dat de visie op leven en de dood die in de roman aanwezig is, voor een belangrijk deel geïnspireerd is door overtuigingen van Schopenhauer, die Tolstoj 'het gevoel gaf dat er iets is waarom hij zichzelf niet

¹⁸⁹ Maurer, 243.

¹⁹⁰ Het hoofdstuk waarin Schopenhauer uitlegt dat het 'subject van het kennen' het lichaam op twee manieren ervaart (WWV-nl, 154).

¹⁹¹ Maurer, 242-245.

doodde'. Uiteraard is de religieuze zoektocht die Levin doormaakt, ongetwijfeld de neerslag van 'de taak van mijn boek'.

Tolstoj beschreef zijn eigen geestelijke crisis – die we weerspiegeld zien in de zielenroerselen van Levin – kort nadat hij *Anna Karenina* had afgerond.

De eeuwige cirkel van leven en dood

Anna Karenina lijkt dus een reflectie te zijn op Schopenhauers opvatting over dood en leven: beide hebben betrekking op de wereld van de verschijningen, maar raken niet de essentie van de *Welt an sich*. Schopenhauer meent dat de reinigende ervaring van lijden de meest eenvoudige manier is van de ontkenning van *der Wille zum Leben*. De dood brengt verlossing van het leven. Deze opvatting, ontdekt Maurer, zien we terug in de manier waarop Tolstoj de dood van Levins broer Nikolai beschrijft:

Kennelijk had zich in hem een ommekeer voltrokken die hem ertoe moest brengen om de dood te zien als de bevrediging van zijn verlangens, als geluk. [...] En daarom vloeiden al zijn verlangens samen tot één enkel verlangen: het verlangen verlost te worden van alle lijden en van hun bron, zijn lichaam. (R, 572-573)

Geboorte en dood lijken in *Anna Karenina* onafscheidelijk te zijn. Een sterfgeval wordt 'tenietgedaan' door een direct daarop volgende geboorte, zo constateert Maurer. Terwijl Nikolai stervende is, bevestigt de dokter de zwangerschap van Kitty.¹⁹²

Nieuw leven dient zich aan om het zojuist verdwenen leven te vervangen, zoals dat volgens de leer van Schopenhauer geschiedt. Het is mogelijk, meent Maurer, dat Tolstoj inzake de verbinding van de sterftescène aan de ontvangenis van Kitty gedacht heeft aan Schopenhauers 'eternal cycle of life and death', waarbij Maurer mogelijkerwijs doelt op het volgende gedeelte uit WWV II §41:

De cirkel is overal en altijd het symbool van de natuur, omdat de cirkel het model is van de wederkeer. De wederkeer is inderdaad de meest universele vorm, die de natuur in alles aanbrengt, beginnend bij de banen van de hemellichamen en eindigend met de dood en de geboorte van de organische wezens. (WWV-nl, 1054)

Maurer vermoedt dat Tolstoj geboeid zal zijn geweest door passages waarin

¹⁹² Ook Maurer memoreert de reactie van Fet na het lezen van de scène van Kitty's bevalling – zie paragraaf 3.3 – en verwijst, net als Eikhenbaum, naar de brief waarin Fet 'deze twee zichtbare en eeuwig mysterieuze vensters, geboorte en dood' herkent.

Schopenhauer nadenkt over de ‘afwisseling van dood en geboorte’, die niet anders is dan ‘de bestendige objectivatie van de wil’, en hij ‘de onsterfelijkheid in de tijd’ beschrijft: ‘Ondanks tijd, dood en ontbinding zijn wij toch allemaal bij elkaar!’ (WWV-nl, 1056). De metafysische aard van de wil verklaart Schopenhauer door te wijzen op de ónmogelijkheid van een ‘oorzakelijk verband van *fysische* aard’ tussen de dood van de ene mens en de geboorte van de ander (WWV-nl, 1081). Het idee van de wedergeboorte is het meest zichtbaar in de dood van Nikolai en de geboorte van de baby van Levin en Kitty. Maar, zo besluit Maurer, ook de dood van Anna wordt in de roman geassocieerd met de geboorte van haar dochter.¹⁹³

Resumé

Onder invloed van Schopenhauer breekt Tolstoj met het optimisme van Rousseau. De pessimistische grondhouding van Schopenhauer klinkt door in *Anna Karenina*. Maurer volgt Eikhenbaum wanneer zij wijst op onderdelen van de filosofie van Schopenhauer die Tolstoj in *Anna Karenina* gebruikt: het vraagstuk van de liefde, de wil die zich uit in kwaadaardige seksuele passie, het egoïstische, boosaardige gedrag van Anna en Vronski, eeuwige gerechtigheid en de kwestie van de schuldvraag, de gedetermineerdheid van het empirisch karakter en de notie van het *principium individuationis* waardoor Levin zichzelf in zijn naaste herkent.¹⁹⁴ De voorkeur voor aanschouwelijke kennis benadrukt Tolstoj gedurende de zoektocht van Levin naar de zin van het leven. Tolstoj – de metafysische optimist – probeert het pessimisme van Schopenhauer om te vormen naar een ethiek waarin een niet-persoonlijke God en liefde de plaats inneemt van Schopenhauers *Wille*.

¹⁹³ Maurer, 257-258.

¹⁹⁴ We zullen in hoofdstuk 6 lezen dat Shaw minder positief oordeelt over het inlevingsvermogen van Levin.

HOOFDSTUK 5 ORWIN: HET VERLANGEN EN HET GEWETEN

In *Tolstoj's Art and Thought* probeert Donna Tussing Orwin (1947-heden), zoals zij zelf zegt, de oorspronkelijke betekenis van het autobiografische werk van Tolstoj te verduidelijken opdat hedendaagse lezers daar van kunnen leren.

Daarbij tekent zij aan dat wij in zijn gehele oeuvre een strijd zullen aantreffen tussen 'body and soul'. Tolstoj wil ons doen nadenken over de wijze waarop we tegenstellingen die we in ons persoonlijke leven aantreffen – zoals onze idealen en de weerbarstige werkelijkheid – kunnen verzoenen.

Orwin laat zien tot welke intellectuele stromingen Tolstoj zich gedurende zijn leven aangetrokken voelde. Onder invloed van Schopenhauer raakte Tolstoj doordrongen van het irrationele en kwade karakter van de mens en nam hij afstand van zijn vroege leermeester Rousseau. In *Anna Karenina* verschuift de relatie tussen de mens en de natuur: “‘Culture’ becomes the arena in which nature is either perfected or corrupted.”¹⁹⁵

Dit hoofdstuk bevat twee paragrafen. In de eerste paragraaf analyseren we hoe uit *Anna Karenina* blijkt dat de cultuur van de boerenbevolking voor Tolstoj de nieuwe bron van deugdelijkheid wordt. In de tweede paragraaf zullen we nagaan in hoeverre er volgens Orwin sprake is van overeenkomsten en verschillen in het denken van Schopenhauer en Tolstoj.

5.1 De zin van het leven: het schone of het goede

In *Anna Karenina* is de mens van nature niet deugdzaam, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het gedrag van Oblonski: ‘Een vers kadetje kan zo lekker ruiken dat je er niet van af kunt blijven’ (B, 59). Zijn handelen bevat spirituele tekortkomingen. Ook kinderen zijn in de roman niet onbedorven. Orwin wijst op de scène waarin Serjóža wordt betrappt op het stelen van een perzik waardoor hij verwacht dat Anna hem zal berispen. Als dat niet gebeurt, is hij ‘blij en verlegen’ (R, 333) tegelijkertijd. Deze combinatie van verwarring en opluchting, betoogt Orwin, toont de worsteling van het verlangen en het geweten. In *Anna Karenina* hebben kinderen volwassenen nodig om hen te corrigeren, om hun te

¹⁹⁵ Orwin 1993, 10-12, 170, 178.

leren zich te verweren tegen impulsief gedrag:

Ze waren op heterdaad door hun moeder betrapt [...] ‘Stel je voor dat we zouden proberen de kinderen aan hun lot over te laten [...] Ze zouden het niet lang maken! [...] Zonder benul van het goede, zonder uitleg van wat verdorven is.’ (B, 986-987)

Geluk en passies komen in *Anna Karenina* voort uit de natuur, maar zedelijkheid wordt overgedragen via traditie, zo stelt Orwin vast. Zij wijst op een romanscène waaruit blijkt dat passie en de schoonheid van het leven (‘the body’) voor Tolstoj gedurende de jaren 1870 ondergeschikt zijn geworden aan deugdzaamheid (‘the soul’). Het betreft een gesprek tussen Oblonski en Levin waarin de schuinsmarcheerder zijn manier van leven verdedigt: ‘Heel de afwisseling, heel de bekoring, heel de schoonheid van het leven bestaat uit licht en schaduw’ (R, 53). Voor Oblonski vormen liefde en gezin twee gescheiden werelden. Geheel anders is dat voor Levin, beweert Oblonski: ‘Volgens jou moet ons handelen bepaald zijn door één ongedeeld streven: liefde en gezin horen één te zijn. Maar zo eenvoudig is het niet’ (B, 61). De manier waarop Levin hier verschijnt – ‘as a champion of a wholeness’ – is op de een of andere manier in strijd met schoonheid, beweert Orwin. Het is de eerste keer dat Tolstoj in zijn literatuur het goede tegenover het schone positioneert. In zijn vroegere werk is het de natuur die zingeving verschaft. Dit optimistische idee vervangt Tolstoj – onder invloed van zijn studie van Schopenhauer – door de notie van een fundamentele disharmonie in de verhouding tussen mens en natuur, zo verklaart Orwin. Tolstoj accepteert Schopenhauers idee van de natuur als gewelddadige wil. In *Anna Karenina* zijn het ervaringen van een mysterieuze natuur en de vragen naar de zin van het leven en de dood die deze oproepen die Levin ertoe aanzetten om betekenis van het goede toe te voegen aan zijn handelingen:

[...] maar nu is mijn leven, heel mijn leven, los van alles wat er met mij kan gebeuren, elk moment ervan, niet alleen zinloos zoals vroeger maar het heeft zonder enige twijfel de zin van het goede die ik bij machte ben erin te leggen! (R, 925)

Dat hij daartoe in staat is, voert Orwin terug op het ‘truly free, reasonable, self-motivating’ deel van zijn ziel, een *bovennatuurlijke* reactie van zijn geloof. Dat leven voor de ziel, het ‘geloofsgoed waarmee hij was grootgebracht’ (B, 985), gaat Levin in zichzelf herkennen:

‘Wat zou er van mij geworden zijn, hoe zou mijn leven er hebben uitgezien, als ik geen weet had gehad van het geloof en geen houvast had gehad aan de wetenschap dat je voor God moet leven en niet voor je eigen noden?’ (B, 985)

Orwin herkent in *Anna Karenina* drie manifestaties van een bezielde leven die aan Levin worden aangereikt. Tolstoj schetst in enkele scènes de arbeidzaamheid van boeren als onderdeel van hun essentie. Het ‘gevoel van morele waarheid’¹⁹⁶ waarover boeren beschikken, verklaart ook de betamelijkheid in de seksuele relatie van Ivan Parmenov en zijn vrouw. Ook het huwelijk van Levin en Kitty laat seksuele gematigdheid zien. De derde manifestatie van spiritualiteit is belichaamd in de opperman die pleit voor een niet-kapitalistische landbouw en Levin informeert over een rijke, oude boer die zich bekommert om arme dorpsgenoten:

‘De één geeft hij geld te leen en de ander scheldt hij het kwijt.’ (R, 899)

‘Oom Fokanytsj is een rechtvaardig mens. Hij leeft voor zijn ziel. Hij gedenkt God. [...] Gewoon, eerlijk naar Gods wet.’ (B, 981-982)¹⁹⁷

We hebben in deze paragraaf kunnen vaststellen dat Orwin bij Tolstoj een wending ‘from nature to culture’ herkent. Boeren zijn niet langer de belichaming van ‘nature’; juist hun tradities en gewoontes vormen de bron van deugdzaamheid.

5.2 Kennismaking met Schopenhauer: naar een minder optimistisch mens- en wereldbeeld

De wending van natuur naar cultuur, zo meent Orwin, is terug te voeren op de kennismaking¹⁹⁸ van Tolstoj met de leer van Schopenhauer, eind jaren 1860. In *Anna Karenina* herkent Orwin pogingen van Tolstoj om zijn eigen optimisme te verenigen met de pessimistische opvattingen van Schopenhauer.¹⁹⁹ Tolstoj zal door het lezen van Schopenhauer verrast zijn geweest door drie overeenkomsten met zijn eigen opvattingen.²⁰⁰ Hij ontdekte dat Schopenhauer, net als hijzelf, niet de rede, maar de wil als essentie beschouwt. Bovendien zag Tolstoj door het lezen van Schopenhauer zijn intuïties over de vrijheid en de gedetermineerdheid

¹⁹⁶ Orwin verwijst in noot 13 naar Bilinkis, aan wie zij de term ‘a feeling of moral truth’ ontleent. Orwin 1993.

¹⁹⁷ Orwin 1993, 143-150, 158, 162.

¹⁹⁸ Orwin verwijst op pagina 150, in navolging van McLaughlin, op de beroemde brief aan Fet.

¹⁹⁹ Orwin ontleent deze bewering aan McLaughlin, die daarvoor Zenkovsky raadpleegde.

²⁰⁰ Orwin ontleent de overeenkomst van inzichten aan Maurer, die daarvoor Eikhenbaum raadpleegde.

van de wil in respectievelijk het noumenon en het phenomenon ondersteund. Een derde overeenkomst is het vertrouwen dat Schopenhauer en Tolstoj stellen in de menselijke rede: de mens moet in staat worden geacht om zich – door gebruik te maken van de rede – deels te onttrekken aan de dienstbaarheid aan de wil, teneinde zich te onttrekken aan zijn passies.²⁰¹

Behalve overeenkomsten van gedachten stuitte Tolstoj bij Schopenhauer op inzichten die zijn optimistische grondhouding aantastten, zo meldt Orwin. Schopenhauer beschouwt vrijheid als een negatief concept, omdat er sprake is van de *afwezigheid* van een belemmerende factor, waarbij er in dit geval, volgens Orwin, sprake is van vrijheid in afwezigheid van een natuurwet of van afwezigheid van rede, die de mens een ellendig leven zonder positieve inhoud bezorgt. Zoals we eerder in paragraaf 1.3 bespraken, en ook door Orwin wordt aangegeven, duidt menselijk verlangen – de voorwaarde voor ieder genot – op een gemis: de verveling. Een tweede notie van Schopenhauer die het optimisme van Tolstoj zal hebben aangetast, is het idee dat de mens van nature slecht is.²⁰² Tolstoj, die van jongs af aan meende dat de mens in aanleg beschikt over aangeboren goedheid, zal geschokt zijn geweest door Schopenhauers idee dat de mens geneigd is tot het kwade; zijn natuurlijke wil regeert, maar niet zijn rede. Daar komt bij dat de mens – zo veronderstelt Schopenhauer wanneer hij Rousseaus ideeën aanvecht – niet beheerst wordt door een natuurwet die het menselijke egoïsme in toom houdt. Daarom handelt de mens in zijn natuurlijke staat kwaadaardig, zonder zich te bezinnen en leeft hij puur voor het eigenbelang.²⁰³

Een belangrijk idee dat voor Tolstoj aantrekkelijk zal zijn geweest, is de consequentie die Schopenhauer aan zijn inzichten verbindt: hij wijst de mogelijkheid van zedelijkheid niet af, maar geeft zedelijkheid een stevige grondslag door te beweren dat de mens – die niet beheerst wordt door een kosmische wet – beschikt over het vermogen om deugdzaamheid te *kies*en, om

²⁰¹ Orwin 1993, 150-151. Zie ook Schopenhauer die betoogt dat het mogelijk is om 'zich in de aanschouwing te verliezen' en zich te onttrekken aan 'de kennis die van oorsprong alleen maar bestaat om de wil van dienst te zijn', anders gezegd: dat de mens in staat is 'elk feitelijk object' als 'zuiver objectief' te bekijken, 'zoals een genie dat doet, waarbij we doordringen tot de Idee' (WWV-nl, 240-241).

²⁰² 'For Schopenhauer, in contradistinction to Tolstoy and Rousseau, man is naturally bad'. Zie Orwin, 151.

²⁰³ Orwin 1993, 151-152.

moreel aansprakelijk te worden *ondanks* zijn aangeboren zelfzucht. Het inzicht dat we de mens verantwoordelijk kunnen houden voor zijn daden en de vragen die dat oplevert, behandelt Tolstoj in *Anna Karenina*. Tolstoj komt in navolging van Schopenhauer tot het besef dat ontkenning van de levenswil het principe van moraliteit impliceert. Volgens Schopenhauer is het nodig om het aangeboren, natuurlijke, zelfzuchtige, zondige verlangen naar individueel geluk volledig op te geven. Als dit onmogelijk blijkt te zijn, dan moet het individu verlangen naar zijn eigen dood. In tegenstelling tot Schopenhauer kiest Tolstoj niet voor de extreme vorm van ascese; hij zou gedurende de jaren 1870 blijven proberen om moraliteit te verbinden met een gelukkig gezinsleven.²⁰⁴

Orwin herhaalt Maurer die ontdekte dat Tolstoj, nog voordat het werk aan *Anna Karenina* een aanvang neemt, zijn rousseau-iaanse optimisme verliest. Zijn enthousiasme voor Schopenhauers leer over vrijheid en mededogen betekende voor Tolstoj een grote aanslag op zijn persoonlijke geluk. De pessimistische visie op menselijk geluk leidde gedurende de jaren 1870 tot paniekaanvallen,²⁰⁵ gedachten over de dood en overwegingen van zelfmoord. Orwin herkent de ideeën van Schopenhauer in het verlangen van Levin naar zijn eigen dood.²⁰⁶ We kunnen Orwin aanvullen door naar Levin te luisteren:

Je mocht je leven niet afhankelijk maken van het kwaad. Het moest stoppen. Daarvoor stond één middel ter beschikking: de dood. Levin, gelukkige huisvader en blakend van gezondheid als hij was, stond meer dan eens op het punt zich van het leven te willen beroven. Hij had het touw waaraan hij zich had willen verhangen opgeborgen en verbood zichzelf er met een geweer op uit te gaan, uit angst dat hij zichzelf een kogel door het hoofd zou schieten: hij schoot zich niet dood, hing zich niet op en ging door met leven. (B, 975-976)

Orwin beweert dat Tolstojs pessimisme dat hem gedurende de jaren 1870 beheerst, tot gevolg heeft dat Levin ‘hate[s] his life for its meaninglessness’. Het ontbreekt hem – in tegenstelling tot vroege romankarakters van Tolstoj – aan een ‘living reason’, een natuurlijke orde ‘that shapes and governs everything’ die in

²⁰⁴ Orwin, 152-154 en 165.

²⁰⁵ Orwin verwijst naar meerdere herinneringen van Tolstoj aan zijn paniekaanval in 1869 (‘the Arzamas terror’) waarover Tolstoj zijn vrouw berichtte. Zie TSS61, 167.

²⁰⁶ Orwin 1993, 154-156.

de gehele kosmos aanwezig is.²⁰⁷ We kunnen Orwin aanvullen door te wijzen op enkele passages waarin Levin somber is over zijn bestaan:

Sindsdien had de angst voor het grote onbekende bij hem toegeslagen [...] Hij zat verschrikkelijk in de knoop en piekerde zich suf om eruit te komen. (B, 972-973)

Zo kwam het dat hij het hele voorjaar niet wist waar hij het moest zoeken en gek werd van het gepieker. (B, 975)

Toen had hij voor het eerst ingezien dat er voor iedereen, dus ook voor hemzelf, maar één perspectief is: het lijden, de dood en eeuwige vergetelheid. Dat had hem tot de slotsom gebracht dat hij niet in staat was daarmee verder te leven. (B, 984-985)

Dergelijke citaten bevestigen – net als de zelfmoordgedachten – de pessimistische gemoedstoestand die Orwin bij Levin herkent. Anderzijds kunnen we erop wijzen dat Levin naarmate de roman vordert ‘vastberaden zijn eigen unieke levensweg’ (B, 979) lijkt te vervolgen om ‘de nog onbekende oplossing’ (B, 1008) van het bestaan te vinden:

Wanneer Ljovin over existentiële vragen nadacht kwam er geen antwoord, wat hem in vertwijfeling bracht, maar zodra hij ophield zich de dingen af te vragen was het alsof hij heel goed wist wat hij was en waarvoor hij leefde, omdat zijn handelen en zijn hele bestaan een vaste basis hadden en een duidelijke richting volgden, meer zelfs dan ooit tevoren. (B, 976)

Ergo, het goede wás er, zonder oorsprong, zonder doel. (B, 983)

‘Het antwoord was gegeven in mijn leven zelf, in mijn kennis van goed en kwaad, die ik niet verworven heb maar die mij en iedereen gegeven is, omdat zulke kennis niet langs rationele weg te verkrijgen is.’ (B, 985)

Hij wist bij voorbaat dat de nog onbekende oplossing in zijn ziel besloten lag. ‘Nergens treedt het goddelijke zo onmiskenbaar en overtuigend naar buiten als in de wetten van het goede die aan de mensheid zijn geopenbaard en die ik in mijzelf weet en erken.’ (B, 1007-1008)

Of Levin met ‘zijn eigen, unieke levensweg’ (B, 979) er werkelijk in slaagt een overtuigend antwoord te vinden dat meer is dan een pragmatische oplossing, wordt in de roman niet duidelijk. Tolstoj zelf belandde uiteindelijk, zoals we al eerder opmerkten, eind jaren 1870 in een zware geestelijke crisis.

²⁰⁷ Orwin, 125, 140, 157. Orwin verwijst met het begrip ‘living reason’ naar een goetheaanse ‘reason behind everything that lives’.

Resumé

Orwin beweert dat Tolstoj ons in *Anna Karenina* wil voorhouden hoe wij een bezielde leven kunnen leiden. Onder invloed van Schopenhauer breekt Tolstoj met het optimisme van Rousseau: “‘Culture’ becomes the arena in which nature is either perfected or corrupted.” Dat betekent dat de mens ondanks zijn aangeboren zelfzucht in staat geacht moet worden om deugdzaamheid te betrachten. In *Anna Karenina* worstelen de twee romanhelden met dezelfde vragen: ‘Waar ben ik? Wat doe ik? Waarom?’ (B, 948), roept een machteloze Anna, wanneer zij haar laatste daad verricht. Dezelfde vragen stelt Levin: ‘Wat ben ik? Waar ben ik? Waarom ben ik?’ (B, 980). Anna is niet in staat haar natuurlijke vitaliteit te beheersen en bezwijkt. Levin beseft dat morele waarheid niet in de natuur, maar in de boerencultuur is gelegen, in een ‘leven voor de ziel’:

‘Maar vanaf nu zal elke minuut van mijn leven, wat er ook moge gebeuren, niet langer zinloos zijn, zoals vroeger, maar vervuld zijn van de zin van het goede die ik eraan kan geven.’ (B, 1010)

We hebben kunnen vaststellen dat de uiteenzettingen van Orwin voor een belangrijk deel steunen op het werk van Eikhenbaum en Maurer. In het volgende hoofdstuk zullen we nagaan in hoeverre Shaw nieuwe feiten dan wel aanvullende inzichten aanvoert.

HOOFDSTUK 6 SHAW: EEN DIALOOG MET SCHOPENHAUER

Emily Alta Shaw (1978?-heden?)²⁰⁸ schreef in 2010 een proefschrift waarin zij beweert dat *Anna Karenina* de roman is waarin voor het eerst duidelijk zichtbaar wordt dat Tolstoj door zijn kennismaking met het pessimisme van Schopenhauer een negatieve houding ten opzichte van individualisme ontwikkelt en er bij hem een drang ontstaat om zich te verweren tegen zelfzuchtigheid. Om dat duidelijk te kunnen maken, introduceert Shaw het ‘principle of the expansive self’ waarin twee psychologische noties centraal staan (‘zelfdistantie’ en ‘zelftranscendentie’) waarvan we de werking allereerst zullen toelichten. Pas wanneer de mens zijn *eigen verlangens herkent*, ontstaat de mogelijkheid daar *afstand* van te nemen.

Zelfdistantie maakt dat de mens zich niet hoeft te identificeren met zijn eigen driften; zelfdistantie stelt het individu bovendien in staat gedachten en gevoelens die identiek zijn aan die van hemzelf *in anderen te herkennen*, hetgeen *compassie* bevordert en biedt de mens de mogelijkheid in vrijheid morele keuzes te maken die *uitstijgen* boven het eigenbelang. *Zelfoverstijging* of *zelftranscendentie* bevrijdt de mens van de beperkingen van het zelf en stelt hem in staat zich te *verbinden met de ander*. Daarentegen, beweert Shaw, zal diegene die moraliteit nastreeft door zelfverloochening zich niet herkennen in de ander, noch empathische vaardigheden ontwikkelen. Dat betekent dat het ‘principle of the expansive self’ in tegenspraak is met de wilstheorie van Schopenhauer.²⁰⁹

We zien dus dat Shaw verbindingen legt tussen zelfkennis, inlevingsvermogen, mededogen en verbinding met de ander. In dit hoofdstuk gaan we na in hoeverre romanfiguren uit *Anna Karenina* gebruikmaken van deze morele vaardigheden en of Tolstoj er in slaagt het voorstel van de ontkenning van de wil te herzien tot een meer optimistische, actiegerichte ethiek.

6.1 Toenemend pessimisme: huwelijk, familielevens en seksualiteit

Shaw stemt in met de vermoedens van Eikhenbaum en Maurer dat Tolstoj in de filosofie van Schopenhauer een aantal van zijn eigen opvattingen herkende die hij gebruikte voor het aanscherpen van enkele intuïties die hij al voor de kennismaking

²⁰⁸ Biografische gegevens over Shaw zijn helaas nauwelijks voorhanden.

²⁰⁹ Shaw, 9-10, 28, 387, 568-569.

had gevormd.²¹⁰ Bovendien is Shaw bekend met de veronderstelling van Maurer dat Tolstoj's studie van Schopenhauers opvattingen over de gevaren van persoonlijke verlangens uitdraaide op een zware ontgoocheling van zijn geloof in de waarde van de individuele persoonlijkheid en zijn geloof in de goedheid van de individuele mens en de natuur. De theorie van de ontkenning van de wil is het meest invloedrijke aspect van de filosofie van Schopenhauer dat doordringt in de teksten die Tolstoj vanaf 1868 produceerde.²¹¹

Problematische liefdesrelaties

Shaw is bekend met de egodocumenten die getuigen van Tolstoj's studie van Schopenhauer en wijst (in navolging van Eikhenbaum en Maurer) op drie overeenkomsten in het denken van Tolstoj en Schopenhauer: de nutteloosheid van geconstrueerde geschiedenissen (als middel om ervaring te systematiseren), een groot vertrouwen in aanschouwelijke kennis versus een wantrouwen ten aanzien van rationele kennis en de notie van eeuwige gerechtigheid. Nog sterker, meent Shaw, blijkt de invloed van Schopenhauer uit het groeiende pessimisme in de familieroman; het individuele leven, het gezinsleven en het familieleven zijn niet meer zoals in eerder werk de vanzelfsprekende middelen om deugdzaamheid te cultiveren. Tolstoj worstelt in *Anna Karenina* met de vraag hoe de mens om dient te gaan met zijn zelfzuchtigheid en hoe persoonlijk geluk kan samengaan met gezinsleven en huwelijk.²¹² Meerdere liefdesrelaties verlopen problematisch: behalve over de treurige verhoudingen van Anna, Karenin, Vronski, Oblonski en Dolly lezen we over de minachting van Nikolai voor zijn vriendin en over het mislukte avontuurtje van Koznyshev en Varenka. Ook het huwelijk van Levin en Kitty verloopt zeer wisselvallig, hoewel het vaak beschouwd wordt als tegenhanger van de zelfzuchtige verhouding van Anna en Vronski.²¹³ Shaw

²¹⁰ Shaw noteert dat Tolstoj het grootste deel van *Oorlog en Vrede* al had afgerond voordat hij bekend raakte met Schopenhauers opvattingen over geschiedenis en determinisme. Bovendien wijst Shaw op een aantal zelfopofferende motieven die reeds voorkomen in vroege fictie van Tolstoj. Aansluitend wijst Shaw op parallellen in hun denken over individualiteit die oplost zodra de mens terugkeert naar de oorspronkelijke levensbron. Tolstoj zal verrast zijn geweest te ontdekken dat waar hij aan 'God' en 'liefde' de universele levenskracht toekende, Schopenhauer deze vitaliteit aanduidt als 'Wille'. Shaw, 30-56.

²¹¹ Shaw, 26-34 en 53-54.

²¹² Ibidem, 57-58.

²¹³ Shaw herinnert in noot 89 aan de opvatting van Maurer die meent dat Levin en Kitty een deugdzaam leven leiden, omdat hun huwelijk gebaseerd is op de wens kinderen te krijgen en de opvatting van Gary Saul Morson, die het huwelijk weliswaar kenmerkt als zeer seksueel geladen, maar desondanks positief, aangezien de levenspartners elkaars behoeften kennen en daar rekening mee houden. Volgens Shaw lijdt het gezinsleven van Kitty en Levin aan de voortdurende onenigheid tussen de echtelieden als gevolg van het solipsisme van Levin. In paragraaf 6.2 melden we nog enkele kenmerken die Shaw aan dit huwelijk toeschrijft.

beschouwt de wijze waarop Tolstoj het huwelijk van Levin en Kitty weergeeft als een vooraankondiging van zijn bezwaar tegen preferentiële liefdes²¹⁴ en zijn voorkeur voor onbaatzuchtige liefde zoals we die in zijn latere fictie aantreffen.²¹⁵

6.2 Het fysieke lichaam: acceptatie of ontkenning

In deze paragraaf zien we hoe de beleving van het fysieke lichaam van invloed kan zijn op de verbondenheid met anderen. Shaw herkent in *Anna Karenina* een tegenstelling tussen ‘pro and anti-body characters’. Zij die hun lichamelijkeheid accepteren, zijn in staat tot empathie voor de ander. Anderzijds zullen romanfiguren die hun fysieke behoeften verguizen, geïsoleerd raken van de ander.²¹⁶

Het lichaam als bron van empathie

Kitty is de romanfiguur waarmee Tolstoj er het best in slaagt het belang van een evenwichtige lichaamsacceptatie te illustreren. Tijdens de romanscène waarin Levins broer Nikolai sterft, wendt Kitty haar lichamelijkeheid aan als bron van empathie en weet zij troost te bieden aan Nikolai. Haar houding getuigt van schopenhaueriaanse compassie die – zoals we in hoofdstuk 1 opmerkten – een deelname aan het lijden van de ander veronderstelt. Omdat Kitty haar lichaam kent, begrijpt ze wat Nikolai doormaakt en kan zij hem steunen het aardse leven los te laten. Terwijl het leven uit Nikolai wegvloeit horen we dat Kitty zwanger is hetgeen aangeeft dat verbondenheid met de ander allereerst op lichamelijk niveau zichtbaar wordt.²¹⁷ Shaw wil aantonen dat, in tegenstelling tot de leer van Schopenhauer, juist de tolstojaanse *bevestiging* van ‘de verschijning van de wil – het lichaam –’ (WWV-nl, 457), zoals die in het handelen van Kitty tot uiting komt, tot gevolg heeft dat de mens zich tot de dood weet te verhouden.²¹⁸

Ook Dolly gebruikt haar lichamelijkeheid als bron van empathie. Zij koestert haar lichamelijkeheid niet alleen om echtelijke liefde te geven, maar vooral om haar moederliefde uit te drukken en zich in te leven in de ander. Hoewel zij zich

²¹⁴ Preferentiële liefdes zijn gebaseerd op persoonlijke voorkeuren; het betreft allerlei vormen van (niet geheel onzelfzuchtige) liefdes, zoals de erotische liefde (eros), vriendschappen binnen en buiten de familie (philia) en de volwassen liefde (pragma). De tegenhanger van preferentiële liefde is de onbaatzuchtige liefde (agape), de ‘gevende liefde’ of naastenliefde.

²¹⁵ Shaw, 58-59.

²¹⁶ Ibidem, 261-262.

²¹⁷ In paragraaf 4.4 zagen we dat ook Maurer vermoedt dat Tolstoj geboeid zal zijn geweest door passages waarin Schopenhauernadenkt over de ‘afwisseling van dood en geboorte’.

²¹⁸ Shaw, 262-263 en 267-274.

bewust is van de fysieke tol die het moederschap van haar eist, is Dolly overtuigd dat zij de juiste keuzes maakt. Door haar moederschap kan Dolly contact leggen met boerinnen en overwint zij het klassenverschil. Hoewel haar invulling van het vrouw-zijn scherp contrasteert met dat van Anna, is Dolly in staat om mededogen voor Anna te voelen, voorbij de schijn van dingen te kijken, Anna niet te veroordelen, omdat Dolly aanvoelt dat Anna ondanks haar gedrag een zeer diepe liefde voor haar kind voelt.²¹⁹

Lichaamsverheerlijking

Het handelen van Oblonski wordt gedreven door een allesoverheersende lichamelijkheid. Zijn voortdurende eetlust stilt hij met allerlei vriendendiners; zijn seksuele verlangens bevredigt hij in buitenechtelijke affaires. De zelfgenoegzaamheid gaat ten koste van Dolly, waarvan hij nog slechts haar uiterlijke verschijning ervaart: ‘een vermoeide, ouwelijke en niet meer mooie vrouw, een kleurloze, simpele, alleen maar goede huismoeder’ (R, 10); wat er in het bewustzijn van Dolly omgaat, ontgaat hem dusdanig dat hij slechts verbijsterd kan zijn wanneer haar reacties niet overeenkomen met zijn verwachtingen. Door zijn levensstijl kent hij een voortdurend geldgebrek, dat hij door schimmige financiële constructies probeert op te lossen.²²⁰

Ook Anna schenkt, net als haar broer Oblonski, te veel aandacht aan het fysieke bestaansniveau. Het verlangen naar seksuele opwinding is voor Anna geen doel op zich, maar een middel om haar vrije wil tot uitdrukking te brengen waar een bredere obsessie met zichzelf achter schuilgaat. Ook haar weigering om haar baby borstvoeding te geven en haar beslissing alle overige zorg voor Annie over te dragen aan anderen, verraden het buitengewone streven naar eigenbelang – in bredere zin dan alleen maar lichamelijk genot – dat haar op een dwaalspoor heeft gebracht.²²¹

Verguizing van lichamelijkheid

Levins afkeer van het fysieke bestaansniveau blijkt tijdens de eerste aanblik van zijn pasgeboren zoon: hij ‘trachtte vergeefs vaderlijke instincten bij zichzelf te

²¹⁹ Shaw, 293-294.

²²⁰ Ibidem, 287-289.

²²¹ Ibidem, 260-261, 290 (noot 387).

ontdekken. Het enige wat hij voelde was lichamelijke afkeer' (B, 887). Een aantal maanden eerder, aan het sterfbed van zijn broer, zorgt de afstand waarmee Levin zijn eigen lichaam ervaart voor een nog grotere kloof tussen hemzelf en de ander. Vol schaamte en walging, ver verwijderd van het lichaam van Nikolai, is hij niet in staat om de onvermijdelijkheid van de dood te accepteren of om enige vorm van fysieke of emotionele troost te schenken: 'Hij was er honderd procent van overtuigd dat er geen enkele mogelijkheid was om het leven van de zieke te rekken of het lijden te verzachten.' (B, 615)²²²

Het verguizen van de fysieke realiteit van het lichaam blijkt minstens zo sterk uit zijn preutsheid, die gepaard gaat met een reactieve houding. Levin schaamt zich voor zijn seksuele verleden hetgeen tot uiting komt in zijn rancuneuze houding tegenover 'gevalen vrouwen', die hij beschouwt als 'vieze wijven' (R, 52). Vooruitblikkend op zijn huwelijkse staat worstelt Levin met het verzoenen van de seksuele aantrekkingskracht van Kitty en zijn 'zuivere' liefde voor haar. Shaw wijst op de scène, direct voorafgaand aan zijn huwelijksaanzoek, waarin Levin koffie bestelt die geserveerd wordt met een kadetje. Levin is verward, 'nam een slok koffie en een hap van het broodje, maar zijn kaken weigerden. Hij spuugde het brood uit' (B, 503), hetgeen er volgens Shaw op wijst dat Levin weigert om Kitty te zien zoals Oblonski, die vrouwen met kadetjes vergelijkt, als bron van fysiek genot. Het onderscheid dat Levin maakt tussen zuivere, onbaatzuchtige liefde en lagere, erotische liefde vormt in zijn huwelijk – dat toch een sterke erotisch lading kent – een aanhoudende bron van kwelling. Levin kan verbouwereerd zijn door 'het pure genot om de nabijheid van de vrouw die hij liefhad' (B, 693) en andere toespelingen op de wederzijdse fysieke aantrekkingskracht die hij met Kitty deelt en vraagt zich af: 'Ja, Stiva heeft misschien wel gelijk: ik gedraag mij niet als een echte man tegenover haar' (B, 732). Shaw stelt vast dat Levin niet in staat is de doelen van 'the expansive self' te realiseren. Hij blijft een contactarme, eenzame persoonlijkheid. Hoewel Levins afkeer van lichamelijke goed overeenkomt met Schopenhauers afwijzing van het aardse leven, leidt het ontkennen van het fysieke bestaan niet tot deugdzaamheid.²²³

²²² Shaw, 263-270.

²²³ Ibidem, 255, 263-268, 274-275, 295-296, 454.

Ontkenning van romantiek: misverstand en verdorvenheid

De gedachte dat ontkenning van het fysieke bestaan een negatief effect heeft op het aanvoelen van de ander wordt bevestigd door het mislukte idee van de lichaamloze relaties van Koznyshev en Varinka, en Karenin en Lidia. De filosoof Koznyshev vult zijn dagen met intellectueel onderzoek, terwijl Varinka zich opoffert in een non-achtig bestaan vanwege een eerder verbroken verloving. Hun mislukking is, anders dan Maurer oppert, geen gevolg van een gebrek aan vrijheid, maar terug te voeren op het verguizen van het lichaam, hetgeen niet alleen de afwezigheid van passie verklaart, maar ook de emotionele afstand.²²⁴

Net als Varinka kiest Karenin, nadat Anna hem heeft verlaten, voor een leven vol zelfverloochening. Ook zijn vriendschap met gravin Lidia Ivanovna (die ook in de steek gelaten is) kenmerkt zich – overeenkomstig Schopenhauers bewering dat seksualiteit de sterkste manifestatie is van de wil tot leven, en dus de grootste bron van lijden – door de ontkenning van seksualiteit. Karenin en Lidia hopen met die handelwijze hun beschadigde zelfbeeld te herstellen en zichzelf moreel te verheffen. In werkelijkheid transformeert hun relatie tot een platonische vriendschap tussen een wrede man en een valse moralist.²²⁵

In deze tweede paragraaf hebben we kunnen zien dat Shaw tot het oordeel komt dat Tolstoj de theorie van de ontkenning van de wil in *Anna Karenina* grondig wijzigt. Om haar interpretatie te onderbouwen bespreekt Shaw vijf manieren waarop Tolstoj zijn romanfiguren hun fysieke lichaam laat beleven: lichaamsverheerlijking (door Anna en Oblonski), lichaamsverguizing (door Levin), zelfverloochening (door Karenin en Lidia), zelfopoffering (door Varinka en Koznyshev) en de bevestiging van lichamelijkeheid (door Kitty). Lichaamsverheerlijking en lichaamsverguizing leiden in geen enkel geval tot deugdzaamheid. Zelfverloochening leidt in *Anna Karenina* – geheel in strijd met de leer van Schopenhauer – tot verdorvenheid, zo betoogt Shaw, terwijl juist de bevestiging van lichamelijkeheid gebruikt wordt als bron van empathie.

²²⁴ Shaw, 255 en 295-301.

²²⁵ Ibidem, 301-305.

6.3 De paradox van zelfopoffering

De gevolgen van het ontkennen van lichamelijkheid treden ook naar voren in het geval van zelfopoffering: die vorm van ontkenning waarbij het eigenbelang geheel ter zijde wordt gesteld.²²⁶

Varinka leidt een non-achtig bestaan in het kuuroord waar Kitty verblijft. Kitty raakt bevriend met Varinka en ziet de onderdanige verpleeghulp als voorbeeld van een morele held vanwege haar offervaardige gedrag. Tijdens een zangoptreden van Varinka begeleidt Kitty haar met pianospel.

‘Als ik haar was geweest’ dacht Kitty [...] ‘zou ik o zo trots zijn. Ik zou het prachtig vinden, al dat publiek op straat. Zij blijft er totaal onverschillig onder. [...] Wat is dat toch in haar? Waaraan ontleent zij de kracht om zich nergens door te laten afleiden, zichzelf te blijven, haar gelijkmoedigheid te bewaren?’ (B, 277)

Hoewel het publiek de zangkunst van Varinka zeer waardeert, weigert Varinka even later een tweede lied te zingen vanwege ‘een verdrietige herinnering’ aan een vroegere verloofde. Als Kitty later terugdenkt aan dit moment en aan de gelijkmoedige reactie van Varinka, ontdekt zij de verklaring voor de zelfopoffering van Varinka: het meisje heeft haar gevoel van eigenwaarde verloren als gevolg van de verbroken liefdesrelatie. In feite is haar zelfopofferende levensstijl onbedoeld gericht op het versterken van haar zelfbeeld en het verbeteren van haar imago.²²⁷

Dan herkent Kitty haar eigen oneerlijkheid in haar pogingen zich als Varinka te gedragen. De komst naar het kuuroord, haar eigen ziek-zijn is terug te voeren op liefdesverdriet. Om zichzelf te beschermen tegen verdere pijn verbeeldt zij zich nu dat zij zich bekommert om de ander. Het is geen edelmoedigheid maar zelfzuchtigheid waardoor haar korte experiment met zelfopoffering te verklaren is:

‘Om beter te lijken, voor de mensen, voor mezelf, voor God. Ik wou iedereen voor het lapje houden. Maar nu doe ik er niet meer aan mee! Als ik slecht ben dan is dat maar zo, als ik maar niet vals ben, niet iedereen ertussen neem!’ (B, 295)²²⁸

²²⁶ Zelfverloochening heeft een iets andere betekenis dan zelfopoffering en zelfvergeving. Predikant en schrijver Gerard Ubbink (1900-1989) verklaart het begrip ‘zelfopoffering’ doordat bij zelfverloochening het ‘zelf’ verwijst naar het ‘kwaad dat overwonnen moet worden’, terwijl bij zelfopoffering ‘het “zelf” het hoogste goed is dat kan worden opgeofferd’. Zie G. Ubbink, *Karakterkundig woordenboek der Nederlandse taal* (Baarn 1951) 243-244.

²²⁷ Shaw, 311, 322, 334-335.

²²⁸ Ibidem, 309-311 en 322-326.

Koznyshevs gebrek aan vitaliteit

In het hardnekkige vrijgezellenschap van de intellectueel Koznyshev herkent Shaw een meer gematigde benadering van zelfopoffering. Koznyshev offert een toekomstig gezinsleven op – een keuze die lijkt te zijn ingegeven door de vroegtijdige dood van zijn verloofde – door zijn pogingen het welzijn van de gehele mensheid te verbeteren. Helaas ontbeert het de buitengewoon ontwikkelde theoreticus aan een gezonde levenslust die essentieel is voor het koesteren van genegenheid voor de ander. Levin herkent deze tekortkoming in een overpeinzing over zijn halfbroer:

[...] waar het bij hem aan schortte was de levenskracht die men ‘hart’ noemt, het intense verlangen dat de mens ertoe aanspoort uit de ontelbare richtingen die hij in het leven kan kiezen die ene te volgen, en geen andere. Hoe dieper hij doordrong in de persoonlijkheid van zijn broer, hoe meer het hem opviel dat Sergé en heel veel anderen die zich in dienst stellen van de gemeenschap daar niet vanuit het hart, niet uit liefde toe werden gedreven, maar door verstandelijke overwegingen [...] (B, 301)

Koznyshevs gebrek aan vitaliteit is de oorzaak van de oppervlakkige, onhandige en ongemakkelijke wisselwerking die in de contacten met zijn twee broers optreedt en versterkt de ongevoeligheid voor Varinka tijdens hun korte kennismaking. Anders dan Kitty, die haar depressie overwint en zich hervindt door het besef van haar ‘nauwelijks in te tomen levensdrift en het bewustzijn dat ze mooi was’ (B, 271) is Koznyshev niet in staat te veranderen en blijft hij ontkennen dat zijn zelfopofferend gedrag in werkelijkheid berust op het bevorderen van zijn eigen welzijn. Hij blijft een gevangene van zijn intellectualisme, dat hem veroordeelt tot een eenzaam leven, verstoken van anderen.²²⁹

In tegenstelling tot de leer van Schopenhauer over de ontkenning van de wil leiden pogingen tot zelfopoffering van een aantal romanfiguren uit *Anna Karenina* meer tot zelfverheerlijking dan tot zelfverloochening. Bovendien leidt de ontkenning van het eigenbelang tot een verminderd inlevingsvermogen en een grotere afstand tot de ander.²³⁰

²²⁹ Shaw, 311 en 328-333.

²³⁰ Ibidem, 309.

6.4 De identificatie met de ander

Shaw herhaalt enkele observaties van Eikhenbaum en Maurer waaruit zij opmaken dat het noodlot van Anna herinnert aan Schopenhauers opvattingen over seksualiteit en fysiek verlangen. De destructieve wil tot leven – die zich het meest manifesteert in de seksuele oerdrift – komt niet alleen tot uiting door de afloop van de liefdesaffaire, maar blijkt bovendien een bron van ellende te zijn voor overige betrokkenen.²³¹ Inderdaad begint de tragedie in de roman zodra Anna verschijnt (met een ongeluk van de baanwachter); er is ‘iets’ in haar wat Tolstoj als volgt weergeeft:

Het leek of er diep in haar iets school dat naar buiten wilde en dat zij niet kon beheersen, zodat het nu eens in haar blik, dan weer in haar glimlach opvlamde; zodra zij het vuur in haar ogen wist te doven lichtte het weer op in haar glimlach, eigenmachtig. (B, 84)

We zullen zien dat Shaw van mening verschilt met Eikhenbaum en Maurer over de aard van dat eigenmachtige ‘iets’.

Het verslindende zelf

Shaw maakt bezwaar tegen de opvatting dat Anna's tragedie het gevolg is van het toegeven aan seksuele hartstocht; zij meent dat Anna ten onder gaat vanwege een extreem en onevenwichtig streven naar eigenbelang.²³² Shaw herkent in Anna's verhaallijn het vitale belang van het evenwicht tussen persoonlijk verlangen en interesse in de ander en wil daarmee aantonen dat Tolstoj tot een aanpassing van Schopenhauers wilsverloochening weet te geraken. Anna is in staat om iedereen die zij ontmoet voor zich te winnen doordat zij de specifieke wensen en opvattingen van eenieder herkent. Anna voelt de moeder van Vronski bijzonder goed aan en weet tijdens de eerste treinscène een verpletterende indruk op haar achter te laten – de gravin is ‘gewoon verliefd op haar geworden’ (B, 87) – door zich als een toegewijde moeder te presenteren. Ook Dolly weet zij in te palmen doordat zij allerlei wetenswaardigheden over Dolly's kinderen memoreert²³³ om vervolgens Dolly te overtuigen haar gebroken huwelijk te herstellen. Teneinde haar doel te bereiken schroomt Anna niet om enkele onwaarheden in haar pleidooi te verwerken, te weten dat Oblonski zijn overspel zou spijten. Tijdens de

²³¹ Shaw, 59.

²³² Shaw, 59-60, noot 90.

²³³ Alle namen, de leeftijden, de karakters en ziektegeschiedenissen van de kinderen.

ontmoetingen met Kitty verandert Anna's oneerlijkheid zelfs in kwaadaardigheid. De gesprekken met de onzekere Kitty wakkeren Anna's verlangen aan om de rol die Kitty is toebedeeld – het middelpunt van de dansavond en in de belangstelling van Vronski – op te eisen. Anna begint te opereren volgens het 'principe van het verslindende zelf': wanneer zij bemerkt dat anderen iets wensen, begint zij deze dingen zelf te willen. In plaats van dat zij zich haar eigen prille liefdeservaringen herinnert, met Kitty meevoelt en genegenheid voor haar voelt door boven zichzelf uit te stijgen, absorbeert zij alles wat 'niet-Anna' is ten behoeve van een ongebreideld egoïstisch verlangen. Dit verwrongen inlevingsvermogen blijkt nogmaals tijdens de treinscène waarin Anna een Engelse roman leest.

[Anna] vond het niet prettig om [...] zich in het leven van andere mensen te verdiepen. Ze wilde veel te graag zelf leven. (R, 117)

Liever dan lezen over wat andere mensen deden zou ze die dingen zelf willen doen. (B, 131)²³⁴

Tolstoj wijkt af van de negatieve visie op de levenswil

Het destructieve element in haar persoonlijke relaties keert zich spoedig tegen haarzelf. Anna verliest gaandeweg haar inlevingsvermogen en noodzakelijkerwijs ook het vermogen zich tot de ander te verhouden. Vanwege haar egoïstisch verlangen vertrekt het liefdespaar naar het buitenland, maar ook met haar nieuwe zelf is Anna niet zichzelf, hetgeen Dolly waarneemt: 'Anna's vreemde nieuwe tic om haar ogen dicht te knijpen' (B, 776) 'alsof ze haar ogen voor haar leven sluit om niet alles te zien' (R, 710). Omdat Anna geen balans vindt tussen zelfbevestiging en empathie wordt haar gevoel voor het hare en het 'niet-Anna' onontwarbaar. Als zij in de spiegel kijkt, herkent zij haar spiegelbeeld niet meer, maar tegelijkertijd meent zij overal om zich heen Anna's te herkennen: 'Ben ik het zelf die hier zit of een ander?' (B, 132). Wezenloos, in een staat van permanente wanhoop, beëindigt Anna haar tragedie door zelfmoord, zoals dat door Schopenhauer is voorspeld.²³⁵ Daarentegen betoogt Shaw dat de beschrijving van haar laatste minuten 'to a certain extent' afwijkt

²³⁴ Shaw, 59-60, 416-422.

²³⁵ We kunnen Shaw aanvullen door te wijzen op de verwachting van Schopenhauer: 'Het individu is hier te zwak om het oneindig verlangen van de wil van de soort dat op een bepaald moment geconcentreerd is, te verdragen. In dit geval is de uitkomst dan ook zelfmoord, en soms zelfs dubbele zelfmoord van beide gelieven, tenzij de natuur, teneinde het leven te redden, waanzin zou laten intreden, die dan met zijn sluier het besef van die hopeloze toestand afdekt' (WWV-nl, 1131-1132).

van Schopenhauers visie op de wil. Anna blijft, op weg naar het station, *haar wil uitoefenen* maar tegelijkertijd zoeken naar een uitweg, in een poging *zich van haar wil te ontdoen*. Shaw meent dat hier géén sprake is van een innerlijke tegenspraak, maar dat Tolstoj probeert – in tegenstelling tot Schopenhauer, wiens denken zich beperkt ‘to the exegesis of abstract thought’ – een theorie toe te passen op het praktische leven, op een meerlaagse werkelijkheid waarin tegenovergestelde principes die elkaar zouden moeten ontkrachten, tegelijkertijd kunnen bestaan en waar kunnen zijn. Shaw oordeelt dat het bovenmatige lichamelijk verlangen van Anna en haar afwijkende sociale gedrag twee *uitingen* van haar fatale vergissing zijn, in plaats van oorzaken. Het kwaadaardige misbruik van empathie door haar verslindende zelf maakt dat Anna van iedereen in haar omgeving vervreemdt, waardoor zij zich opsluit in een afschuwelijke staat van eenzaamheid. Anders dan Eikhenbaum en Maurer veronderstellen, is het volgens Shaw níét de bedoeling van Tolstoj om het seksuele verlangen te erkennen als de sterkste uiting van de wil, maar wil hij laten zien dat haar ondergang het gevolg is van ‘the loss of any compassionate impulse of other-identification’.²³⁶

Net als Schopenhauer verwierpt Tolstoj zelfmoord als morele oplossing. Het idee dat Anna door de samenleving in een onmogelijke positie terecht is gekomen – en daarom gestraft wordt – wijst Shaw af. Het noodlot van Anna is niet terug te voeren op haar genderrol. Karenin is op enig moment bereid om haar elke buitenechtelijke relatie met Vronski van haar keuze toe te staan, inclusief echtscheiding, op voorwaarde dat het zoontje bij Karenin blijft. Door haar zelfmoord straft Anna zichzelf, meent Shaw. Anna is niet in staat te erkennen dat zij haar inlevingsvermogen heeft weggedrukt door toe te geven aan zelfzuchtige verlangens. Anna wordt niet gestraft door het noodlot, veronderstelt Shaw, hetgeen herinnert aan een uitspraak van Tolstoj die meent dat Anna ‘zichzelf verloor’ en ‘alleen beklagenswaardig en niet schuldig is’ en zijn bedoeling het idee over te brengen dat ‘het kwaad dat de mens doet alleen maar bitterheid tot gevolg heeft’. Tolstoj wil haar geenszins straffen, maar laten zien dat er sprake is van onjuist denken. Gedurende de laatste seconden betuigt Anna spijt en tonen

²³⁶ Shaw, 422-431.

haar gedachten het misverstand:

[...] terstond scheurde de duisternis die over alles heen lag en zag ze een ogenblik lang, als in een visioen, het leven met alle vreugde en stralende momenten die het haar had geschonken. [...] Toen werd ze overvallen door afgrijzen om wat ze gedaan had. ‘Waar ben ik? Wat doe ik? Waarom?’ Ze wilde omhoog komen en achteruit kruipen [...] ‘Heer vergeef me!’ zei ze, machteloos onder het geweld. (B, 948).²³⁷

Om niet geheel te bezwijken aan schopenhaueriaans pessimisme worstelt Tolstoj in het deel dat volgt op de zelfmoord van Anna nogmaals met de vraag naar de zin van het leven en de wenselijkheid van individualisme. Shaw herhaalt de observatie van Eikhenbaum dat Tolstoj het idee van een strevende wil vervangt door de aanwezigheid van God en liefde; Levin vestigt zijn hoop op het ‘leven voor God en voor de ziel’ (B, 984). Nergens wordt echter duidelijk dat hij inmiddels vaardigheden bezit om een emotionele band aan te gaan met zijn zoontje en om op evenwichtige wijze met zijn vrouw te communiceren. Het einde van de roman maakt minder indruk dan de eenzaamheid te midden van de zelf gecreëerde illusies die Levin (de overtuigde solipsist) eerder in de roman doormaakt. Levin is niet de morele held die ons laat zien hoe we op basis van boerentradities een deugdzaam leven kunnen gaan leiden. De existentiële crisis van Levin wordt – volgens Shaw – niet ongedaan gemaakt.²³⁸

Resumé

Tolstoj hoopt het concept van de ontkenning van de wil te kunnen wijzigen in een meer optimistische, actiegerichte ethiek. In *Anna Karenina* leidt zelfverloochening, anders dan Schopenhauer aangeeft, niet tot deugdzaamheid. Zij die zichzelf verloochenen zullen zich niet in de ander herkennen en zullen niet in staat zijn om empathische vaardigheden te ontwikkelen. Ook zelfopoffering leidt geenszins tot deugdzaamheid; zelfverzaking leidt noch tot sublimering van het eigenbelang, noch tot vergroting van het inlevingsvermogen. Zelfopoffering ontstaat door een onbewuste behoefte het zelfbeeld te vergroten, dan wel uit een geheim verlangen het imago te verbeteren. Daarentegen zullen personages die handelen volgens ‘the principle of the expansive self’ in staat zijn morele vaardigheden te ontwikkelen.

²³⁷ Shaw, 56-57, 291-292, 423.

²³⁸ Ibidem, 59-60, 143, 433, 456, 472.

Ben ik het zelf die hier zit of een ander?

Anna verliest zichzelf. Zij wordt niet gestraft door het noodlot, zij straft zichzelf en is beklagenswaardig. Anna blijft zoeken naar mogelijkheden zich van haar wil te ontdoen. De extreme lichaamsverheerlijking en haar afwijkende sociale gedrag zijn uitingen – in plaats van oorzaken – van haar fatale vergissing: het kwaadaardige misbruik van empathie door haar verslindende zelf.

HOOFDSTUK 7 CONCLUSIE

Deze scriptie richt zich op het onderwerp ‘filosofie in literatuur’. Binnen dit brede onderzoeksthema wordt nagegaan op welke wijze literaire auteurs in hun fictie filosofische ideeën naar voren laten komen. Veel romanschrijvers zijn in staat om op voortreffelijke wijze een filosofisch idee in een verhaal te verwerken. Volgens de Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum (1947-heden) is literatuur in veel gevallen een vorm van moraalfilosofie die kan bijdragen aan de vorming van de deugdzame mens. We zouden zelfs zo ver kunnen gaan door te stellen dat de romancier er beter in zal slagen een moreel appel op de lezer te doen, omdat hij – anders dan de filosoof die zich bedient van redeneringen – de lezer een moreel dilemma kan laten beleven.

Al bijna honderd jaar wordt nagedacht over de invloed van Schopenhauer op het denken van Tolstoj. Het wetenschappelijk debat probeert antwoord te geven op meerdere vragen. Welke onderdelen van de leer van Schopenhauer zijn relevant gebleken wanneer Tolstoj op zoek is naar de betekenis van het leven? Welke verschillen zijn er tussen de opvattingen van Schopenhauer en Tolstoj? Welke verschuiving is aanwezig in het denken van Tolstoj over het goede leven?

In het kader van dit debat heb ik publicaties van vier Tolstoj-deskundigen geanalyseerd, te weten het werk van Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw, met de bedoeling na te gaan in hoeverre hun standpunten over de invloed van de filosoof op het denken van de romanschrijver overeenkomsten dan wel verschillen vertonen. Daarbij stond de vraag centraal welke veranderingen aanwezig zijn in het wetenschappelijk debat over de invloed van de filosofie van Schopenhauer op de levensbeschouwing van Tolstoj. Allereerst geven we de antwoorden op elk van de zeven deelvragen.

1. Wat is de kern van de filosofie van Schopenhauer?

Schopenhauer is een filosoof met een pessimistisch wereldbeeld. Hij herkent het kantiaanse *Ding an sich* in de eigenmachtige levenswil die de essentie van alle materie, de planten- en dierenwereld en de mens bepaalt. Alle ‘verschijningen’ van de wil in de wereld verlangen naar hun unieke, individuele zichtbaarheid, hetgeen de ellende van het bestaan en de

overheersende rol van het kwaad in de wereld verklaart. Op grond van deze morele wereldorde – ‘eeuwige gerechtigheid’ – is de mens schuldig en zondig. Aangezien het menselijk intellect ondergeschikt is aan de wil, is verlossing slechts mogelijk door het ontkennen van de wil. Schopenhauer verwerkte zijn persoonlijke levenservaring in een praktische gids voor een minder ongelukkig leven; zijn eudemonologie is in hoge mate gericht op het bevorderen van het eigen welzijn en nauwelijks op dat van de ander.

2. Wat is de kern van de levensfilosofie van Tolstoj?

Tolstoj was doordrongen van de wreedheid, de schoonheid en het gevecht om het bestaan van de veelzijdige mens. Het leven van Tolstoj stond in het teken van zijn zoektocht naar spirituele waarheid en perfectie en de vraag naar de zin van leven en dood. Zijn belangrijkste levensles is wederzijdse liefde. Op jonge leeftijd liet Tolstoj zich inspireren door de leer van Rousseau over het goede in de mens en de natuur. Door de kennismaking met de filosofie van Schopenhauer geraakte Tolstoj in een spirituele crisis, die zijn geesteshouding voorgoed veranderde. Door de ‘irrationele kennis’ van het geloof hervond hij zijn levenskracht. De antwoorden op zijn vragen ontdekte Tolstoj in de vroomheid van het eenvoudige, werkende volk. Zijn religieuze bekering veroorzaakte een revolutionaire omslag in zijn denken. Tolstoj probeerde anderen te bekeren en de samenleving naar zijn inzichten te verbeteren, samen met een grote groep volgelingen. Hij verzette zich tegen de geloofsleer en de onverdraagzaamheid van de officiële kerk en predikte een christendom als religieuze houding waarin arbeidzaamheid, onvoorwaardelijke liefde voor de medemens, geweldloosheid, nederigheid en een ascetische levenswijze centraal staan.

3. Welke autobiografische bronnen geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?

Er zijn in totaal 24 egodocumenten aangewezen waaruit we kunnen afleiden dat er sprake is geweest van invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj. Het betreft correspondentie en dagboekfragmenten van Tolstoj, zijn vrouw en zijn vrienden. De meeste observaties zijn aangeleverd door Eikhensbaum en Maurer. Een volledig overzicht is opgenomen in bijlage 1.

4. Welke romanpassages en romanfiguren geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?

Er zijn in totaal 102 verwijzingen aangewezen naar (concepten van) essays en romanpassages alsmede naar romanfiguren. De meeste observaties zijn aangeleverd door Maurer, Eikhenbaum en Shaw. Een volledig overzicht is opgenomen in bijlage 1.

Wanneer we het geheel van de 126 observaties overzien, ontstaat het volgende algemene beeld. Tolstoj heeft enkele malen geciteerd uit werk van Schopenhauer; veel vaker herkennen we overeenkomsten dan wel verschillen van inzicht, waarbij het niet altijd met zekerheid is vast te stellen of Tolstoj door zijn studie van de filosoof tot geheel nieuwe ideeën kwam, of dat hij door gebruikmaking van Schopenhauers teksten zijn eigen opvattingen zorgvuldiger noteerde.

Uit de observaties blijkt welke werken van Schopenhauer door Tolstoj geraadpleegd zullen zijn. We kunnen met zekerheid stellen dat de schrijver gebruik heeft gemaakt van *Die Welt als Wille und Vorstellung* (I en II), *Über den Willen in der Natur*, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, *Über das Fundament der Moral* en het essay *Über die Weiber* (uit *Parerga und Paralipomena*). Er zijn geen aanwijzingen gevonden waaruit blijkt dat Tolstoj de beschikking heeft gehad over *Aphorismen zur Lebensweisheit*.

5. Welke onderdelen van de filosofie van Schopenhauer neemt Tolstoj op in zijn levensfilosofie?

Tolstoj bestudeerde met groot enthousiasme de werken van Schopenhauer en gebruikte in *Anna Karenina* onderdelen van diens filosofie. Een volledig overzicht is opgenomen in bijlage 2. In het bijzonder kunnen we wijzen op de kwestie van de rolverdeling tussen man en vrouw, de gedetermineerdheid van het empirisch karakter, de kwaadaardige passie, de notie van het *principium individuationis*, de kwestie van de schuldvraag en de betekenis van leven en dood. De pessimistische grondhouding van Schopenhauer klinkt door in *Anna Karenina*.

6. Waarin verschilt de levensfilosofie van Tolstoj van de filosofie van Schopenhauer?

Hoewel er dus sprake is van een overeenkomst van opvattingen, is gebleken dat Tolstoj de leer van Schopenhauer op belangrijke onderdelen afwijkt. Een volledig overzicht is opgenomen in bijlage 3. Tolstoj heeft zich niet kunnen verzoenen met de heerszuchtige levenswil en probeerde het pessimisme van Schopenhauer om te vormen naar een ethiek waarin een niet-persoonlijke God en liefde de plaats inneemt van Schopenhauers levenswil. Nadat het treurige lot van Anna zich heeft voltrokken, probeert Tolstoj ons voor te houden hoe wij een bezielde leven kunnen leiden: ‘Dit is de taak van mijn boek. Waarom leven we? – Religie.’ Morele waarheid is gelegen in de boerencultuur en in het geloof, denkbeelden die we bij Schopenhauer niet zullen aantreffen. Meer dan Schopenhauer dat voor mogelijk houdt, acht Tolstoj de mens in staat zich te verzetten tegen zijn aangeboren zelfzucht.

Eikhenbaum en Maurer wijzen – naar mijn idee ten onrechte – op overeenkomsten in het denken van Schopenhauer en Tolstoj met betrekking tot de bron van het kwaad en het principe van eeuwige gerechtigheid. We kunnen bezwaar aantekenen tegen dit oordeel door te wijzen op de aanvechtbare verklaring die Eikhenbaum gaf voor de herkomst van het motto van *Anna Karenina*. Bovendien is bekend dat Tolstoj Anna niet als schuldig mens heeft willen verbeelden. Ook wijzen Eikhenbaum en Maurer op overeenkomsten in het denken van Schopenhauer en Tolstoj met betrekking tot de rijkheid van aanschouwelijke gewaarwording. We kunnen daarbij opmerken dat Tolstoj de ‘intuïtieve kennis’ ging beschouwen als een geloof in God, dat een wezenlijk andere betekenis heeft dan Schopenhauers ‘anschauende Erkenntnis’.

7. Wat zijn overeenkomsten en verschillen in het onderzoek van Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw naar de relevantie van Schopenhauer voor de levensbeschouwing van Tolstoj?

De vier deskundigen zijn het erover eens dat Tolstoj gebruikmaakte van de meer systematische beschouwingen van Schopenhauer om structuur aan te brengen in zijn eigen denken. Zij geven aan dat Tolstoj de opvattingen van Schopenhauer

uiteindelijk niet kon aanvaarden en geprobeerd heeft de leer van de filosoof te herzien tot een meer optimistische, actiegerichte ethiek. Eikhenbaum, Maurer en Orwin tonen parallellen tussen de spirituele zoektocht van de auteur en de romanfiguur Levin die, net als Tolstoj, ‘verschrikkelijk in de knoop’ zat (B, 973).

Eikhenbaum meent dat Tolstoj in *Anna Karenina* de schopenhaueriaanse passie verbeeldt die de mens dient te beteugelen. Anna is de personificatie van de levenswil en gaat ten onder, terwijl Levin gered wordt omdat hij naar een morele oplossing streeft.

Maurer voegt een groot aantal citaten toe aan de bewijzen die Eikhenbaum reeds had verzameld en bevestigt een groot deel van zijn betoog. Maurer wijst nadrukkelijker dan Eikhenbaum op een fundamenteel verschil in de ethische posities van Tolstoj en Schopenhauer, en op de religieuze meditatie van Tolstoj die zij ook herkent in de figuur van Levin. Maurer wijst erop dat het resultaat van de oplossingen die Levin kiest ongeloofwaardig zijn. Shaw stemt in met dat idee en beweert dat de existentiële crisis van Levin niet ongedaan wordt gemaakt.

Orwin wijst op de worsteling tussen het verlangen en het geweten die zij in de roman herkent. Zij benadrukt dat Tolstoj tijdens de periode van het schrijven van *Anna Karenina* overtuigt raakt van het idee dat we de mens verantwoordelijk kunnen houden voor zijn daden en de vragen die dat oplevert; de roman is volgens Orwin de neerslag van dat inzicht.

Maurer en Orwin zijn van mening dat Tolstoj zijn pessimistische visie op menselijk geluk in de jaren 1870 niet te boven kwam; zij tekenen daarbij aan dat Tolstoj er in *Anna Karenina* niet in slaagt een handreiking te geven voor een deugdzaam leven.

Net als haar voorgangers beweert ook Shaw dat de theorie van de ontkenning van de wil het meest invloedrijke aspect van de filosofie van Schopenhauer is dat in *Anna Karenina* doordringt. Anders dan haar drie voorgangers meent zij dat Tolstoj volledig afstand weet te nemen van de essentie van de theorie van Schopenhauer.

Shaw presenteert een model van een tolstojaanse morele held waarmee zij verklaart waarom empathisch gedrag gedoemd is te mislukken zodra er sprake is van onvoldoende zelfbewustzijn en persoonlijke betrokkenheid. Personages die handelen volgens ‘the principle of the expansive self’ zullen in staat zijn morele

vaardigheden te ontwikkelen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het handelen van de romanfiguur Kitty. Anders dan Eikhenbaum voorstelde – en waarin hij gevolgd werd door Maurer – wordt Anna niet gestraft door het noodlot, maar straft zij zichzelf, zo meent Shaw. De extreme lichaamsverheerlijking van Anna en haar afwijkende sociale gedrag zijn uitingen van haar fatale vergissing: het kwaadaardige misbruik van empathie door haar verslindende zelf. Shaw meent dat Tolstoj in *Anna Karenina* laat zien dat de mens zijn deugzaamheid kan bevorderen, mits hij zich onthoudt van extreem hedonisme en afwijkend sociaal gedrag en een balans weet te vinden tussen *zelfbevestiging* en empathie. Daarmee neemt Tolstoj in de roman dus afstand van de leer van Schopenhauers *zelfverloochening*, zo beweert Shaw.

Een volledig overzicht van de overeenkomsten en verschillen in het onderzoek van Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw naar de relevantie van Schopenhauer voor de levensbeschouwing van Tolstoj is opgenomen in bijlage 4.

De hoofdvraag van deze scriptie – ‘Welke veranderingen zijn aanwezig in het wetenschappelijk debat over de invloed van de filosofie van Schopenhauer op de levensbeschouwing van Tolstoj?’ – zou ik als volgt willen beantwoorden.

De theorie van de ontkenning van de wil is het meest invloedrijke aspect van de filosofie van Schopenhauer dat in *Anna Karenina* doordringt. De opvattingen van Schopenhauer over de gevaren van persoonlijke verlangens leidden tot een spirituele zoektocht (‘Waarom leven we?’), die Tolstoj zichtbaar maakt in *Anna Karenina*. De uitkomst van deze morele worsteling wordt door Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw op zeer verschillende wijze beoordeeld.

Duidelijk is geworden dat de opvattingen van Eikhenbaum, Maurer en Orwin vele jaren dominant zijn geweest. In de optiek van deze drie deskundigen is er een zichtbare invloed van Schopenhauer in de roman aanwezig: Anna is de personificatie van de levenswil, de artistieke belichaming van *Die Welt als Wille und Vorstellung*; zij is het slachtoffer van de passie en vergaat. In het laatste deel van *Anna Karenina* probeert Tolstoj afstand te nemen van Schopenhauer, wat kan worden verklaard door het verschil in ethische posities. De religieuze meditatie van Levin tonen de worsteling van Tolstoj om zich te verweren tegen het

pessimisme van Schopenhauer. Eikhenbaum meent dat Levin gered wordt omdat hij naar een morele oplossing streeft, maar wordt tegengesproken door de overige drie deskundigen: volgens Shaw wordt de existentiële crisis van Levin niet ongedaan gemaakt, Orwin beweert dat Levin zijn pessimistische gemoedstoestand niet te boven komt en Maurer betoogt dat het resultaat van de wanhopige worsteling van Levin ongeloofwaardig overkomt.

Emily Alta Shaw neemt in het debat over de invloed van Schopenhauer op de levensvisie van Tolstoj een afwijkende positie in. Zij herkent in de wijze waarop Tolstoj in *Anna Karenina* zijn personages laat verschijnen een voorstel voor een grondige wijziging van Schopenhauers leer van de zelfverloochening en beweert dat Tolstoj zijn morele worsteling succesvol weet te voltooien. Niet Levin, maar Kitty is de morele held; zij handelt volgens een beginsel dat in tegenspraak is met de wilstheorie van Schopenhauer, het ‘principle of the expansive self’ – waarin het idee van zelfoverstijging ofwel zelftranscendentie centraal staat –, waardoor zij haar morele vaardigheden heeft kunnen ontwikkelen. Anna is verantwoordelijk voor de gevolgen van haar eigen gedrag. Anders dan Eikhenbaum en Maurer veronderstellen, is het volgens Shaw níét de bedoeling van Tolstoj om het seksuele verlangen te erkennen als de sterkste uiting van de wil, maar wil de schrijver laten zien dat de ondergang van Anna het gevolg is van haar kwaadaardige misbruik van empathie. Helaas is het voorstel van Shaw tot op heden nauwelijks onder de aandacht gekomen. Ik sluit mij graag aan bij de opvatting van Shaw dat Tolstoj de lezer in *Anna Karenina* aanmoedigt zijn of haar zelfzuchtigheid te overwinnen door te streven naar een balans tussen empathie én zelfbevestiging.

NAWOORD

Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw hebben mij drie jaar lang laten nadenken over de wijze waarop Tolstoj in *Anna Karenina* met zijn romanfiguren en romanscènes antwoord probeert te geven op zingevingsvragen. Bovendien leerde ik via hun publicaties de leer van Schopenhauer beter begrijpen. Een terugblik leek mij op zijn plaats.

Het is bekend dat Tolstoj zijn fictie meerdere malen herschreef, onder meer vanwege zijn bedoeling het onmogelijk te maken om vast te stellen met wie de auteur sympathiseert. Tolstoj waakt ervoor zijn mening aangaande deugdzaamheid op te dringen aan de lezer. Dat hij daarin slaagt, merkt de lezer die afwisselend denkt ‘Hoe wil de schrijver dat ik hem begrijp?’ en ‘Hoe wil ik deze auteur begrijpen?’

Dit onderzoek maakt duidelijk dat wij *Anna Karenina* op meerdere manieren kunnen interpreteren. Allereerst – uiteraard – als een *familieroman* en een weergave van de Russische samenleving in de negentiende eeuw. Bij een dergelijke genreaanduiding kunnen we aantekenen dat hedendaagse boekverkopers de roman aanprijzen als *overspelroman*. Ook is het boek beoordeeld als grootste en meeste perfecte *liefdesroman*. Eikhenbaum typeerde het boek als een *combinatie* van de Engelse familieroman en de Franse overspelroman.

Wanneer we het boek als een *filosofische roman* begrijpen, kunnen we het in de eerste plaats lezen zoals Eikhenbaum dat bijna honderd jaar geleden opperde: als een illustratie van *Schopenhauers eigenmachtige wil* die zich uit in kwaadaardige passie. Dat zou betekenen dat Tolstoj de filosofie van Schopenhauer aanvankelijk accepteerde. Maurer, Orwin en met name Shaw hebben duidelijk gemaakt dat we de roman ook kunnen lezen als *Tolstoj's aanpassing* van Schopenhauers denken. Shaw herkent in de roman een aanmoediging van de schrijver voor het streven naar *zelftranscendentie*, die de mens bevrijdt van de beperkingen van het zelf en hem in staat stelt zich te verbinden met de ander. Deze originele interpretatie van de roman is de verdienste van Shaw.

Het is mij tot op heden niet geheel duidelijk geworden welke theorie Emily Shaw gebruikt om haar ‘principle of the expansive self’ en haar notie van ‘Tolstoy’s model of expanding awareness through self-exploration’ op te baseren. Misschien dat mij dat ooit nog duidelijk wordt.

Het is Tolstoj niet gelukt om zijn levensvisie overtuigend over te brengen. Zijn persoonlijk leven laat vooral zien hoe we het leven níét moeten leiden. Gelukkig kan zijn literatuur ons helpen ‘na te denken over je eigen leven, wie je bent, wat je bent’, hoewel we helaas moeten beseffen dat Tolstoj deze woorden uitsprak op het moment dat hij zijn familie niet meer onder ogen durfde te komen. ‘Een gewaarschuwd mens telt voor twee!’, zou mijn vader hebben gezegd, en daarom sluit ik graag af met de eerste zin van *Anna Karenina*:

Alle gelukkige gezinnen lijken op elkaar,
elk ongelukkig gezin is ongelukkig op zijn eigen wijze. (R, 7)

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Cartwright, David E., *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy* (Lanham, Toronto en Oxford 2005).

Eikhenbaum, Boris Mikhailovich, *Tolstoi in the Seventies*. Albert Kaspin vert. (Ann Arbor 1982).

Flint, Martha M., 'The epigraph of Anna Karenina', in *PMLA* 80(1965) 461-462.
<https://www.jstor.org/stable/i219671>, laatst geraadpleegd 14 februari 2020.

Gorky, Maksim, *Reminiscences of Leo Tolstoy*, S. S. Kotliansky en Leonard Woolf vert. (New York 1920).
<http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/rus-gorky-tolstoy.pdf>, laatst geraadpleegd 18 december 2020.

Gudziy, N. K., 'Istoriya pisaniya i pechataniya Anny Kareninoy' in *Tolstoj, L.N., 90-tomnoye sobraniye sochineniy* (*Verzamelde werken van 90 delen*) Tom 20, 577-685.
<http://tolstoy.ru/creativity/90-volume-collection-of-the-works/696/>, laatst geraadpleegd 6 november 2020.

Holak, Rossan, 'Een vonk van het wijsheidsvuur dat ergens brandt' in *Trouw*, 15 september 1998.
<https://www.trouw.nl/nieuws/een-vonk-van-het-wijsheidsvuur-dat-ergens-brandt~b982f894>, laatst geraadpleegd 11 oktober 2019.

Janaway, Christopher, *Schopenhauer*. Jos den Bekker vert. (Rotterdam 2000).

Karremans, Jan en Wouter Valentgoed ed., in *Cursus Inleiding letterkunde. Literatuuranalyse* (Heerlen 2005).

Kaufman, Andrew D., *Understanding Tolstoy* (Columbus 2011).

Kaspin, Albert, 'Introduction' in Boris Mikhailovich Eikhenbaum, *Tolstoi in the Seventies*. Albert Kaspin vert. (Ann Arbor 1982) 7-10.

Lauxtermann, P.F.H., 'Schopenhauer herontdekt?' in *Tirade* 23(1979) afl. 245/246, 279-317.

Lönnqvist, Barbara, 'Anna Karenina' in Donna Tussing Orwin ed., *The Cambridge companion to Tolstoy* (Cambridge enz. 2002) 80-95.

Mathewson, Rufus W., *The positive hero in russian literature* (Evanston, 2000).
<https://books.google.nl/books?id=OFuZMcPnttYC>, laatst geraadpleegd 27 februari 2020.

Maurer, Sigrid Helga, *Schopenhauer in Russia. His influence on Turgenev, Fet and Tolstoy* (Ann Arbor 1966).

McLaughlin, Sigrid, 'Some aspects of Tolstoy's intellectual development: Tolstoy and Schopenhauer' in *California Slavic Studies* 5 (1970) 187-248.

Nierop, Maarten van, 'Inleiding en aantekeningen' in Idem ed., *De wereld een hel. Arthur Schopenhauer* (herz. ed.; Amsterdam 2012) 7-50 en 253-269.

Obituaries - May/June 2016, in *Stanford Magazine*, may/june 2016.
<https://stanfordmag.org/issues/may-june-2016>, laatst geraadpleegd 19 december 2018.

Orwin, Donna Tussing, *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880* (Princeton 1993).

Orwin, Donna Tussing, 'Chronology' in idem ed., *The Cambridge companion to Tolstoy* (Cambridge enz. 2002) 1-48.

Orwin, Donna Tussing, *Simply Tolstoy* (New York, 2017).

Safranski, Rüdiger, *Arthur Schopenhauer. De woelige jaren van de filosofie*. Vertaalgroep Bergeyk vert. (z.p. 2015).

Schopenhauer, Arthur, *Bespiegelingen over levenswijsheid*. Hans Driessen vert. (Amsterdam, 2017). Aangeduid als BOL.

Schopenhauer, Arthur, *De wereld als wil en voorstelling*. Hans Driessen vert. (Amsterdam 2018). Aangeduid als WWV-nl.

Schopenhauer, Arthur, *De wereld een hel. Arthur Schopenhauer*. Maarten van Nierop ed. Heleen J. Pott vert. (herz. ed.; Amsterdam 2012).

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (z.p., z.j.). Aangeduid als WWV.
<https://www.scribd.com/doc/169516201/Arthur-Schopenhauer-Die-Welt-Als-Wille-Und-Vorstellung>, laatst geraadpleegd 19 december 2018.

Schopenhauer, Arthur, *Schopenhauer's Sämmtliche Werke in Fünf Bänden* (Leipzig 1920). Aangeduid als SW1 tot en met SW5.
<https://onemorelibrary.com/index.php/en/languages/german/book/moderne-westliche-philosophie-181/schopenhauer-s-sa-mmtliche-werke-in-fu-nf-ba-nden-2865>, laatst geraadpleegd 8 maart 2020.

Schuyler, Eugene, 'Graaf Lev Nikolaevich Tolstoy. De herinneringen van Eugene Schuyler' in *Russkaja Starina* 67(1890) 7-9, 631-655, aldaar 647.
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/28/1890%2C_Russkaya_starina%2C_Vol_67._%E2%84%967-9.pdf, laatst geraadpleegd 15 april 2020.

Shaw, Emily Alta, *Creating a moral hero. Tolstoy, Schopenhauer, and the problem of self* (Ann Arbor, 2010).

Stites, Richard, *The women's liberation movement in Russia. Feminism, nihilism, and Bolshevism, 1860-1930* (Princeton, 1990).
<https://books.google.nl/books?vid=ISBN0691100586>, laatst geraadpleegd 10 mei 2019.

Tolstoj, L.N., *90-tomnoye sobraniye sochineniy* (Verzamelde werken van 90 delen) (z.p., z.j.). Aangeduid als TSS1 tot en met TSS90.
<http://tolstoy.ru/creativity/90-volume-collection-of-the-works/>, laatst geraadpleegd 17 december 2020.

Tolstoj, Lev, 'Anna Karenina' (Deel I, 23; Deel II, 10) in *Russkiy Vestnik* afl. 115, februari 1875.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Русский_вестник_115_1875_НПЛ.pdf, laatst geraadpleegd 12 maart 2020.

Tolstoj, Lev, 'Anna Karenina' (Deel V, 7-20) in *Russkiy Vestnik* afl. 122, maart 1876.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Русский_вестник_122_1876_НПЛ.pdf,
 laatst geraadpleegd 12 maart 2020.

Tolstoj, Lev, 'Anna Karenina' (Deel VII, 16-30) in *Russkiy Vestnik* afl. 128, maart 1877.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Русский_вестник_1877_128.pdf, laatst
 geraadpleegd 15 maart 2020.

Tolstoj, Lev, *Anna Karenina*. Hans Boland vert. (Amsterdam 2018). Aangeduid als B.

Tolstoj, Lev, *Anna Karenina. Roman in acht delen*. Lourens Reedijk vert. (Amsterdam en Antwerpen 1990). Aangeduid als R.

Tolstoj, Lev, *Mijn Biecht*. Arthur Langeveld vert. (Utrecht, 2017).

Tolstaya, S. A., *Dnevnik v dvukh tomakh tom pervyy 1862-1900* (Moskou, 1978).
http://imwerden.de/pdf/tolstaya_sofia_dnevnik_tom1_1978_text.pdf, laatst
 geraadpleegd 28 oktober 2020.

Ubbink, G., *Karakterkundig woordenboek der Nederlandse taal* (Baarn 1951).

Zenkovsky, V.V., *A history of Russian philosophy*. George L. Kline vert. (New York en Londen 1953).
https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.188154/2015.188154.A-History-Of-Russian-Philosophy-Vol-One_djvu.txt, laatst geraadpleegd op 3 april 2020.

Gebruikte afkortingen

B	Lev Tolstoj, <i>Anna Karenina</i> . Hans Boland vert.
BOL	Arthur Schopenhauer, <i>Bespiegelingen over levenswijsheid</i> . Hans Driessen vert.
MB	Lev Tolstoj, <i>Mijn Biecht</i> . Arthur Langeveld vert.
R	Lev Tolstoj, <i>Anna Karenina. Roman in acht delen</i> . Lourens Reedijk vert.
SW	Arthur Schopenhauer, <i>Schopenhauer's Sämmtliche Werke in Fünf Bänden</i> .
TSS	L.N. Tolstoj, <i>90-tomnoye sobraniye sochineniy</i> (<i>Verzamelde werken van 90 delen</i>).
WWV	Arthur Schopenhauer, <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> .
WWV-nl	Arthur Schopenhauer, <i>De wereld als wil en voorstelling</i> .

BIJLAGEN

BIJLAGE 1

De beschikbaarheid voor Tolstoj van werk van Schopenhauer 113

BIJLAGE 2

Overeenkomst van ideeën 127

BIJLAGE 3

Vershil van opvattingen 133

BIJLAGE 4

Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw: overeenkomsten en verschillen 137

Bijlage 1 Overzicht van de beschikbaarheid voor Tolstoj van werk van Schopenhauer

Onderzoeksvraag 3. Welke autobiografische bronnen geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?

Onderzoeksvraag 4: Welke romanpassages en romanfiguren geven blijk van de invloed van Schopenhauer op de levensfilosofie van Tolstoj?

#	Datum	Titel Schopenhauer	Verwijzing in Bron	Type aanwijzing	P ²³⁹	Aanwijzer ²⁴⁰
#1	6-12-1868	Grundprobleme der Ethik	TSS7, 231-232.	Overeenkomst van ideeën	30	Eikhenbaum, 80
#2	Begin 1869	Welt als Wille und Vorstellung	TSS15, 185-331. Concept van O&V (Nr. 319 (handleiding. Nr. 101. Epiloog, deel 2, hoofdstuk VIII, IX).	Citaten en overname van ideeën	31	Maurer, 225-227.
#3	Begin 1869	Grundprobleme der Ethik	TSS15, 185-331.	Citaten en overname van ideeën	31	Maurer, 225-227.
#4	Begin 1869	WWV II §38 (Über Geschichte)	TSS15, 221.	Citaten en overname van ideeën	31	Maurer, 228.
#5	Begin 1869	WWV I §51	TSS15, 213.	Citaten en overname van ideeën	31	Maurer, 228.
#6	Begin 1869	Preisschrift über die Grundlagen der Moral, §20	TSS15, 244 en 227.	Citaten en overname van ideeën	31	Maurer, 232.
#7	Begin 1869	Welt als Wille und Vorstellung	TSS15, 245 en 246. Concept van O&V (Nr. 319 (handleiding. Nr. 101. Epiloog, deel 2, hoofdstuk VIII, IX).	Tolstoj noemt deze titel	31	JK
#8	Begin 1869	Der Wille in der Natur	Idem	Tolstoj noemt deze titel	31	JK
#9	Begin 1869	Grundprobleme der Ethik	Idem	Tolstoj noemt deze titel	31	JK

²³⁹ In de kolom 'P' verwijs ik naar het paginanummer in deze scriptie.

²⁴⁰ In de kolom 'Aanwijzer' vermeld ik de auteur die een autobiografische bron of een romanpassage aanwijst die een overeenkomst of verschil tussen de opvattingen van Tolstoj en Schopenhauer laat zien; mijn aanvullingen op de vier auteurs zijn voorzien van mij initialen (JK).

#10	Begin 1869	Preisschrift über die Freiheit des Willen	Idem	Tolstoj noemt deze titel	31	JK
#11	04-04-1869 en 05-04-1869	WWV I §51	TSS48-49, 124-126. Polemiek met Solovjov	Overname van ideeën	30	Eikhenbaum, 77-84.
#12	04-04-1869 en 05-04-1869	WWV II §38 (Über Geschichte)	Idem	Overname van ideeën	30	Eikhenbaum, 77-84.
#13	10-05-1869	Welt als Wille und Vorstellung	TSS61, 216-217. Brief aan Fet, 10 mei 1869.	Tolstoj : 'Andere steun kwam van Schopenhauer die in zijn <i>Wille</i> zegt wat ik denk.'	30	Maurer, 225.
#14	Zomer 1869	WWV I §55	TSS12, Oorlog en Vrede, Deel IV.	Citaten en overname van ideeën	30	Maurer, 226.
Vanaf hier <i>Anna Karenina</i>						
#	Datum	Titel Schopenhauer	Verwijzing in Bron	Type aanwijzing		Aanwijzer
#18	1881?	SW4, 171-239	MB, 51.	Overeenkomst van ideeën	31	JK
#19	1873-1877	SW4, 174	<i>Anna Karenina</i> B, 38-40; R, 892.	Overeenkomst van ideeën	32	Maurer, 256.
#20	24 februari 1870	WWV, 308-309.	Dagboek aantekening Sofia 24 februari 1870	Verschil van opvatting	42	Eikhenbaum, 93.
#21	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> B, 135 (Kwaadaardige passie)	Overname van ideeën	38	Eikhenbaum, 151-152.
#22	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> B, 974 (Levin: wil = 'liefde')	Overeenkomst van ideeën	39	JK

#23	19 maart 1870	WWV II §42 (Het leven van de soort)	TSS61, 231-232. Brief aan Strakhov	Overeenkomst van ideeën	40	Eikhenbaum, 98-100.
#24	19 maart 1870	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1118	TSS61, 231-232. Brief aan Strakhov	Overeenkomst van ideeën	40	Eikhenbaum, 98-100.
#25	19 maart 1870	Parerga und Paralipomena, §32 (Üeber die Weiber) SW5, 678	TSS61, 233. Brief aan Strakhov	Overname van een citaat Verschil van opvatting	41	Eikhenbaum, 98-100.
#26	19 maart 1870	Parerga und Paralipomena, §32 (Üeber die Weiber) SW5, 678	<i>Anna Karenina</i> Huwelijk Levin/Kitty	Verschil van opvatting	41	JK
#27	1873	WWV I §63 (E: §62)	<i>Anna Karenina</i> Motto in versie 5 van <i>AK</i> (1873)	Citaat. (Aanvechtbare bewijsvoering)	42	Eikhenbaum, 94; 137;142-146.
#28	1873-1877	WWV	<i>Anna Karenina</i> B, 580-581	Overeenkomst van ideeën	43	Eikhenbaum, 145.
#29	1873-1877	WWV I	<i>Anna Karenina</i> B, 927-927	Overeenkomst van ideeën	44	Eikhenbaum, 145-147
#30	September 1871	WWV	TSS61, 261 Brief aan Strakhov	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	44	Eikhenbaum, 149- 150.
#31	September 1871	WWV, 1051	TSS61, 260-263. Brief aan Strakhov. Gedicht van Tjoettsjev, waarvan E. vermoedt dat dit het gespreksonderwerp was.	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	45	JK

#32	September 1871	SW4, 174.	TSS61, 260-263.	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	45	JK
#33	Februari - april 1876	<p>Waarschijnlijk: WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven)</p> <p>WWV II §48 (Over de leer van de ontkenning van de wil tot leven)</p> <p>WWV I §58 en §59</p> <p>PP §11 (Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daseins)</p> <p>PP §12 (Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt)</p> <p>WWV-nl, 1058, 1185; WWV-nl, 381</p>	<p>TSS62, 248. Brief aan zijn broer. TSS62, 256-257. Brief aan A.A. Tolstoj TSS62, 272. Brief aan Fet.</p>	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	46	Eikhenbaum, 148-151; 173 (noot 4).
#34	1881	WWV I	MB, 52, 58.	Overname van ideeën	47	JK
#35	1873-1877	WWV-nl, 381	<i>Anna Karenina</i> (Deel VIII)	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	47	Eikhenbaum, 151.
#36	April 1876	<p>Waarschijnlijk: WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven)</p>	<p>TSS62, 272. Brief aan Fet. <i>Anna Karenina</i> B, 618; R, 806</p>	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	47	JK

#37	6 december 1876	Waarschijnlijk: WWV II §41; WWV II §44; WWV I §58 en §59; PP §11; PP §12.	TSS62, 294. Brief aan Fet. <i>Anna Karenina</i> R, 923	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	48	Eikhenbaum, 155-156
#38	Maart 1877	Waarschijnlijk: WWV II §41; WWV II §44; WWV I §58 en §59; PP §11; PP §12.	Brief van Fet <i>Anna Karenina</i> B, 885 (Geboortescène) B, 315 (Hooiopper)	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	48	Eikhenbaum, 156-157
#39	Maart 1877	Waarschijnlijk: WWV II §41; WWV II §44; WWV I §58 en §59; PP §11; PP §12.	<i>Anna Karenina</i> B, 345 (Natuurervaring van Levin)	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	49	JK
#40	1875-1877	WWV-nl, 501; PP1, §6 (Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt)	<i>Anna Karenina</i> , B, 455; B, 929.	Overeenkomst van ideeën	50	Eikhenbaum, 159-160
#41	1875-1877	PP, literatuur-filosofische essays	<i>Anna Karenina</i> B, 455; B, 929.	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	weg	JK
#51	Zomer 1870	WWV	TSS48, 127-128 Notitieboek	Overname van ideeën	55	Maurer, 239-240

#52	1873	WWV	<i>Anna Karenina</i> B, 701-702 (Innerlijke strijd van Anna)	Overeenkomst van ideeën	56	Maurer, 245-246;260-261
#53	1870-1877	WWV	<i>Anna Karenina</i> Pessimistische grondhouding	Overeenkomst van ideeën	56	McLaughlin, 187, 197, 243.
#55	1870	WWV	notitieboek uit 1870	Verschil van opvatting	57	Maurer, 238-241.
#56	17 december 1877	WWV	TSS62, 360. Brief aan Strakhov Maurer verwijst ten onrechte naar TSS62, 266. Brief aan A.A. Tolstoj. 14-4-1876	Verschil van opvatting	58	Maurer, 238-241.
#57	19 maart 1870	Parerga und Paralipomena, §32 (Üeber die Weiber) SW5, 678	TSS61, 233, Brief aan Strakhov	Overname van een citaat	59	Maurer, 241.
#58	1873-1877	WWV II §44, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> B, 135 en B, 150 (Kwaadaardige passie)	Overname van ideeën	59	Maurer, 248-249.
#59	1873-1877	WWV II §44	<i>Anna Karenina</i> B, 84 en B, 101 (Lichaamstaal)	Overname van ideeën	59	Maurer, 248-249.
#60	1873-1877	PP2, §27 (Ueber die Weiber) Maurer geeft geen exacte verwijzing	<i>Anna Karenina</i> B, 232 (Kenmerken van vrouwelijkheid)	Overeenkomst van ideeën	59	Maurer, 248-249.
#61	1873-1877	WWV, 1118-1119	<i>Anna Karenina</i> B, 232 (Vrouwelijke schoonheid)	Overeenkomst van ideeën	59	JK
#62	1873-1877	WWV II §45 (Over de bevestiging van de wil tot leven) WWV, 1144-1146.	<i>Anna Karenina</i> B, 193-194 (Schaamte over de geslachtsdaad)	Overeenkomst van ideeën	60	McLaughlin, 209.

#63	1873-1877	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1125.	<i>Anna Karenina</i> Anna en Vronski	Overeenkomst van ideeën	60	Maurer, 248-249.
#64	1873-1877	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1109-1113; 1124-1125.	<i>Anna Karenina</i> Anna en Vronski Varinka en Koznysjev	Overeenkomst van ideeën	61	JK
#65	1873-1877	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1125.	<i>Anna Karenina</i> Hopeloosheid van Anna en Vronski	Overeenkomst van ideeën	61	Maurer, 249.
#66	1873-1877	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1135: het wezen van de mens	<i>Anna Karenina</i> Houding van Levin	Overeenkomst van ideeën	62	JK
#67	1873-1877	WWV II §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV-nl, 1134-35: over het huwelijk	<i>Anna Karenina</i> Houding van Levin als gezinslid en echtgenoot.	Overeenkomst van ideeën	62	JK
#68	1873-1877	WWV II, §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV-nl, 1134-35: over het huwelijk	<i>Anna Karenina</i> Huwelijk Kitty en Levin	Overeenkomst van ideeën	62	Maurer, 255.
#69	1873-1877	TSS5, 674	<i>Anna Karenina</i> B, 232 (Vrouwelijke schoonheid)	Overeenkomst van ideeën	59, noot	Shaw, 291.
#70	1873	WWV I §62 en #64	<i>Anna Karenina</i> Motto in versie 5 van (1873)	Citaat. (Aanvechtbare bewijsvoering)	62	Maurer, 252-255.

#71	1873-1877		<i>Anna Karenina</i> Eeuwige gerechtigheid; De passie van Anna en Vronski	Overeenkomst van ideeën	63	Maurer, 252-255.
#72	1873-1877	SW2, 1356.	<i>Anna Karenina</i> De passie van Anna en Vronski	Overeenkomst van ideeën	63	JK
#73	1873-1877	WWV I §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde)	<i>Anna Karenina</i> Anna's kilheid tegenover Annie	Overeenkomst van ideeën	63	Maurer, 252-255.
#74	1873-1877	SW2, 1346. De mate van hartstocht	<i>Anna Karenina</i> Oblonksi wordt niet gestraft	Overeenkomst van ideeën	63	Maurer, 252-255.
#75	1873-1877	WWV-nl, 1110-1125. De mate van hartstocht	<i>Anna Karenina</i> Oblonksi wordt niet gestraft	Overeenkomst van ideeën	64	JK
#76	1873-1877	SW5, 678	<i>Anna Karenina</i> Overspel van Oblonksi	Verschil van opvatting	64	Maurer, 255.
#77	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> Levin en Kitty versus Anna en Vronski	Overeenkomst van ideeën (Speculatief)	64	Maurer, 258,261.
#78	26 maart 1870	WWV II	TSS48, 122 Notitie van 26 maart 1870	Overeenkomst van ideeën	65	Maurer, 238.
#79	1873-1877	PP1, §6 (Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt) SW4, 304 en 307	<i>Anna Karenina</i> B, 455; B, 929.	Overeenkomst van ideeën	65	Maurer, 251-252.
#80	1873-1877	WWV Aanschouwelijke kennis is de meest oorspronkelijke kennis	<i>Anna Karenina</i> R, 890 en B, 987-988. Superioriteit intuïtieve kennis	Overeenkomst van ideeën	66	Maurer, 255-256.

#81	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> B, 974 (Levin: wil = 'liefde')	Verschil van opvatting	66	Maurer, 255-256.
#82	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> R, 901-903 (Levin: wil = 'liefde')	Verschil van opvatting	67	Maurer, 255-256.
#83	27 februari 1874	WWV	TSS48, 347 Dagboekpassage (Religie)	Overeenkomst van ideeën Verschil van opvatting	68	Maurer, 242.
#84	15 december 1874	WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven)	TSS62, 130-131 Brief aan Strakhov	Overname van ideeën	68	Maurer, 242-243.
#85	15 december 1874	WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven)	TSS62, 130-131 Brief aan Strakhov	Verschil van opvatting	68	JK
#86	30 november 1875	WWV (of het proefschrift?)	TSS62, 221 Brief aan Strakhov	Overname van ideeën	69	Maurer, 243.
#87	30 november 1875	WWV (of het proefschrift?)	TSS62, 221 Brief aan Strakhov <i>Anna Karenina</i> Worsteling van Levin	Verschil van opvatting	69	JK
#88	1875	WWV I §18 Het lichaam als wil en voorstelling	SS17, 347 About the soul and its life beyond wat is known and understood by us	Overname van ideeën	69	Maurer, 242-243.
#89	1875	WWV II §41 SW2, 1290.	SS17, 338 About the soul and its life beyond wat is known and understood by us	Overname van ideeën	69	Maurer, 242-245.

#90	1873-1877	WWV, zelfverloochening	<i>Anna Karenina</i> R, 572-573 (De dood van Nikolai)	Overeenkomst van ideeën	70	Maurer, 255-256.
#91	1873-1877	'Eternal cycle of life and death' (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> R, 572-573 (De dood van Nikolai en de ontvangenis van Kitty)	Overeenkomst van ideeën	70	Maurer, 257-258.
#92	1873-1877	WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven) WWV-nl, 1054.	<i>Anna Karenina</i> R, 572-573 (De dood van Nikolai en de ontvangenis van Kitty)	Overeenkomst van ideeën	70	JK
#93	1873-1877	WWV II §41 (Over de dood en hoe deze zich verhoudt tot de onvernietigbaarheid van het leven) WWV-nl, 1056 en 1081.	<i>Anna Karenina</i> R, 572-573 (De dood van Nikolai en de ontvangenis van Kitty; de dood van Anna en de geboorte van haar dochter)	Overeenkomst van ideeën	71	Maurer, 257-258.
#94	1873-1877	Het kwaad in de natuur (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 59 (Oblonski, en het kadetje) R, 333; (Serjozja, die straf krijgt) B, 986-987 (Kinderen die voedsel verspillen) R, 53 en B, 61 (Gesprek tussen Oblonksi en Levin)	Overeenkomst van ideeën	73	Orwin, 143-150, 158- 162
#95	1873-1877	Het kwaad in de natuur (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> R, 925 (Levin over de zin van het leven) B, 985 (Levin over religie)	Verschil van opvatting	74	Orwin, 143-150, 158, 162
#96	1873-1877	Bron van deugdzaamheid (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Arbeidzaamheid van boeren (passages niet nader aangeduid)	Verschil van opvatting	75	Orwin, 143-150, 158, 162

#97	1873-1877	Bron van deugdzaamheid (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Betamelijkheid in de seksuele relatie (Ivan Parmenov en zijn vrouw)	Overeenkomst van ideeën	75	Orwin, 143-150, 158, 162
#98	1873-1877	Bron van deugdzaamheid (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 981 (Gedrag van een opperman)	Verschil van opvatting	75	Orwin, 143-150, 158, 162
#99	4 september 1869 en jaren daarna	De dood (Niet nader aangeduid).	TSS61, 167 Brief aan Sofja, 4 september 1869 en latere herinneringen aan dit incident	Overeenkomst van ideeën	77, noot	Orwin, 154-156.
#100	1873-1877	De dood	<i>Anna Karenina</i> B, 975-976 (Levin over de wenselijkheid van de dood) B, 972-973 (Wanhooop van Levin) B, 975 (Wanhooop van Levin) B, 984, 985 (Levin over de wenselijkheid van de dood) B, 1008 (Levin over de zin van het goede)	Overeenkomst van ideeën	77	JK
#101	1873-1877	Het kwaad in de natuur (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 976 (Levin over de zin van het leven) B, 983 (Levin over 'het goede') B, 985 (Levin over de zin van het leven) B, 1008 (Levin over de goedheid van het goddelijke)	Verschil van opvatting	78	JK
#102	1873-1877	Het kwaad in de natuur (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Problematische liefdesrelaties	Overeenkomst van ideeën	82	Shaw, 57-58

#103	1873-1877	Het kwaad in de natuur (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Problematische liefdesrelatie van Kitty en Levin	Overeenkomst van ideeën	82	Shaw, 57-58
#104	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Kitty en de dood van Nikolai	Verschil van opvatting	83	Shaw, 262-263; 267-274.
#105	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Dolly en haar contact met boerinnen en met Anna	Verschil van opvatting	84	Shaw, 293-294.
#106	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Extreme lichaamsverheerlijking door Anna en haar broer Oblonski.	Verschil van opvatting	85	Shaw, 287-289; 260-261, 290 (noot 387).
#107	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 887; B, 615; R, 52; B, 503; B, 693; B732. (Verguizing van lichamelijkeid door Levin)	Verschil van opvatting	85	Shaw, 255, 263-268, 274-275, 295-296, 454.
#108	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Liefdeloze relaties van Koznyshev/Varinka en Karenin/Lydia.	Verschil van opvatting	86	Shaw, 255, 295-301.
#109	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> Zelfverloochening en ontkenning van seksualiteit door Karenin en Lydia.	Verschil van opvatting	86	Shaw, 301-305

#110	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 277 (Zelfopoffering door Varinka) B, 295 (Zelfopoffering door Kitty)	Verschil van opvatting	87	Shaw, 309-311, 322-326, 334-335.
#111	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 301 (Gebrek aan vitaliteit bij Koznyshev) B, 271 (Kitty overwint haar depressie door haar levenslust)	Verschil van opvatting	88	Shaw, 311, 328-333.
#112	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 84 (Kwaadaardige passie)	Verschil van opvatting	89	Shaw, 59-60.
#113	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 87 (Treinscène moeder Vronsky) Gesprek tussen Anna en Dolly over het overspel van Oblonski R, 117 en B, 131 (Treinscène, Anna leest roman)	Verschil van opvatting	89	Shaw, 59-60, 416-422.
#114	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> B, 776 (Anna is niet zichzelf) R, 710; B, 132 (Anna herkent zichzelf niet meer)	Verschil van opvatting	90	Shaw, 423-431.

#115	1873-1877	WWV (Niet nader aangeduid).	<i>Anna Karenina</i> De afloop van de liefdesrelatie van Anna en Vronsky	Verschil van opvatting	91	Shaw, 423-431.
#116	1873-1877	WWV I §44 (De metafysica van de geslachtelijke liefde) WWV, 1131-1132.	<i>Anna Karenina</i> De afloop van de liefdesrelatie van Anna en Vronsky	Overeenkomst van ideeën	90, noot	JK
#118	1873-1877	WWV I	<i>Anna Karenina</i> B, 948 (laatste gedachten van Anna)	Verschil van opvatting	92	Shaw, 56-57, 291-292, 423.
#119	1873-1877	WWV, notie van de levenswil	<i>Anna Karenina</i> B, 974 (Levin: wil = 'liefde')	Overeenkomst van ideeën	92	Shaw, 59-60, 143, 433, 456, 472.

Bijlage 2 Overeenkomst van ideeën

Onderzoeksvraag 5: Welke onderdelen van de filosofie van Schopenhauer neemt Tolstoj op in zijn levensfilosofie?

(en ook: Welke filosofische opvattingen ziet Tolstoj bevestigd door Schopenhauer?)

#	Onderwerp	Opvatting Schopenhauer	Opvatting Tolstoj	Aangewezen door:
#18 #19	Filosofie	Afkeer van hoogleraren	Afkeer van professionele filosofen	E: M: 256. O: S: JK aanvulling (#18)
#23 #24	Relatie man vrouw	Huwelijkstrouw van de man is onnatuurlijk Echtbreuk door de vrouw is onvergeeflijker	De vrouw is de opvoeder; de man is de verwekker	E: 98-100 M: O: S:
#27 #28 #71 #72	Eeuwige gerechtigheid en het overspel van Anna; schuldvraag	Echtbreuk door de vrouw is onvergeeflijk. Zij wordt gestraft op grond van eeuwige gerechtigheid Verlangen duidt op een gemis Geslachtelijke liefde is primair gericht op de voortzetting van het leven.	Anna is schuldig en zal door de hand van God vergaan. Anna vergaat door de passie zelf. Verlangen naar verlangens: de verveling. Anna en Vronski zijn schuldig omdat zij de passie niet kunnen weerstaan	E: 94, 137, 142-147. M: 252-255 (#70, #71, herhaling E.) O: S: JK aanvulling #72

#21 #29 #58	Kwaadaardige passie; Verlangen naar wraak	De eigenmachtige wil	De passie is het kwaad dat de mens dient te beteugelen. Vrouwen zijn de belichaming van de kwade passie.	E: 145-147; 151-152. M: 248-249 (#58, herhaling E.) O: S:
#29	Zelfmoord	Zelfmoord impliceert een verborgen wil tot leven. Zelfmoord is geen adequate ontkenning van de wil.	Zelfmoord correspondeert met Schopenhauers negatieve visie op de wil tot leven.	Eikhenbaum, Tolstoi i Shopengauer, 148 (via Shaw, 426, noot 601)
#30	Schopenhaueriaans mensbeeld	'Schopenhauerian lines'	Wie we zijn en waarom we leven [...] weten we niet.	E: 149-150. M: O: S:
#31	Moeder Natuur	De natuur is meedogenloos	De meedogenloze onverschilligheid van de natuur	JK
#32	De ware aard van de filosofie	WWV	Poëtische verklaring der dingen; 'pure filosofie'	JK
#33 #34 #35 #37 #38 #89	Nirwana en samsara	Nirwana: de ontkenning van de wil. Samsara: de bevestiging ervan. Geen wil, geen voorstelling, geen wereld: dan resteert het niets. Ontkenning van de wil impliceert moraliteit.	Echte mensen streven naar oneindigheid (nirwana) en kennen het lijden (samsara). De enige zekerheid in het leven is het niets. Levin overwint de verleidingen van de wil. Een gezonde levenshouding combineren met over de grenzen van dit leven heen kijken. Geboorte en de dood zijn openingen naar iets hogers.	E: 149-151; 155-157 M: 242-245 O: S: JK aanvulling (#34)

#36 #66 #90 #91 #92 #99 #100	De dood	<p>De dood kan geen kwaad zijn (WWV-nl, 1047)</p> <p>Het wezen van de mens leeft voort in de komende generatie.</p> <p>De dood brengt verlossing van het leven.</p> <p>Wedergeboorte: cirkel als model van de natuur</p> <p>De dood is het ontwaken uit de illusie van de individualiteit.</p>	<p>De dood is een opening naar iets hogers</p> <p>Houding van Levin.</p> <p>De sterfscène van Nikolai.</p> <p>De sterfscène van Nikolai en de ontvingenis van Kitty.</p> <p>Herinneringen aan de 'Arzamas horror'</p>	<p>E:</p> <p>M: 242-245; 257-268.</p> <p>O: 154-156.</p> <p>S:</p> <p>JK aanvulling (#36, #66, #92, #100)</p>
#39	Oplossing van het wereldraadsel	<p>Nirwana: de ontkenning van de wil.</p> <p>Samsara: de bevestiging ervan</p>	<p>Levin neemt zich voor een eenvoudig leven te gaan leiden.</p>	JK
#40 #41 #79 #80	<p>Aanschouwelijke gewaarwording</p> <p>Gebruik van gelijkenissen en allegorie</p>	<p>Gelijkenissen en allegorie onthullen de Platoonse ideeën.</p>	<p>De kaars als een reeks metaforen die de dood symboliseren.</p> <p>Tijdens nachtmerries verandert de droom in helderziendheid.</p>	<p>E: 159-160.</p> <p>M: 251-252 (#79, #80, aanvulling E.)</p> <p>O:</p> <p>S:</p> <p>JK aanvulling (#41)</p>
#51 #88 #86	Kentheorie	<p>De wereld is mijn voorstelling</p> <p>Het lichaam als wil en als voorstelling.</p> <p><i>Der satz vom Zureichenden Grunde</i> geldt voor de Erscheinung, maar is niet van toepassing is op het <i>Ding an sich</i>.</p>	<p>De wereld is mijn voorstelling</p> <p>Twee soorten kennis: van binnenuit en als voorstelling.</p>	<p>E:</p> <p>M: 239-240; 242-245.</p> <p>O:</p> <p>S:</p>

#52	Fatalisme, ontbreken van individuele vrijheid	Empirisch karakter kent geen vrijheid.	Tragisch lot van de mens is voorbestemd.	E: M: 245-246; 260-261 O: S:
#53 #83 #94 #102 #106	Mensbeeld	Pessimistische grondhouding Het aardse leven levert niets op. De mens is van nature niet deugzaam. De belangrijkste drijfveer is egoïsme.	Tolstoj breekt met het optimisme van Rousseau. Het leven leidt tot waanzin. Geluk en passies komen voort uit de natuur, zedelijkheid wordt overgedragen door traditie. ('Nature' versus 'culture'). Liefdesrelaties verlopen problematisch. Anna en haar broer Oblonski laten zich leiden door extreem eigenbelang / lichaamsverheerlijking	E: M: 242; McL: 187, 197, 243. O: 143-150, 158-162. S: 57-58, 287-289; 260-261, 290 (noot 387).
#56 #77	Deugzaamheid	De ontkenning van de levenswil impliceert moraliteit. Zodra de mens het principium individuationis doorziet, wordt de ethische houding van mededogen mogelijk.	Door het opgeven van het bedrog van de scheiding der dingen, kunnen we ons overgeven aan mededogen. Mededogen en liefde zijn hetzelfde	E: M: 238-241; 258-261. O: S:
#59	Kwaadaardige passie	De eigenmachtige wil	Lichaamstaal verraadt de seksuele ondertoon	E: M: 248-249. O: S:

#60 #61 #69	Kenmerken van vrouwelijkheid. Vrouwelijke schoonheid	Vrouwelijke schoonheid staat in dienst van de voortplanting Zestel aspecten van vrouwelijke schoonheid.	Beschrijving van Frou-Frou	E: M: 248-249. O: S: 291, aanvulling (#69) JK aanvulling (#61)
#62	De eerste geslachtsgemeenschap	Spijt na de geslachtsdaad	Anna en Vronski schamen zich na de eerste geslachtsdaad	E: McL: 209. O: S:
#63 #64 #65	Instinctieve aantrekkingskracht	Verliefdheid neemt toe naarmate zij meer individualiseert Begeerte kan plotseling ontstaan, maar ook weer abrupt luwen Verliefdheid leidt tot hopeloosheid	Anna en Vronski Varinka en Koznysjev	E: M: 248-249. O: S: JK: aanvulling (#64)
#67 #68 #103	Huwelijk	Betamelijkheid en hartstocht gaan zelden samen gepaard.	Zelfs het huwelijk van Kitty en Levin lijkt niet de ultieme levensvraag te kunnen beantwoorden. Huwelijk Kitty en Levin verloopt zeer wisselvallig	E: M: 252-255. O: S: 58-59, aanvulling (#103) JK: aanvulling (#67)

#73	Geslachtelijke liefde	Geslachtelijke liefde is primair gericht op de voortzetting van de soort	Anna voelt geen liefde voor Annie aangezien er geen kinderwens is geweest	E: M: 252-255. O: S:
#74	De mate van hartstocht; de geslachtsdaad.	Hartstocht / de geslachtsdaad kan gericht zijn op de kwaliteit of de kwantiteit van de soort.	Geslachtsdrift van Oblonski is meervoudig gericht	E: M: 252-255. O: S: JK: aanvulling (#75)
#78	Rede versus kunst	Door middel van kunst ontsnapt men tijdelijk aan het empirisch bewustzijn.	Kunst geeft de essentie	E: M: 238. O: S:
#84	Solipsisme	De mens is als verschijning onvergankelijk, maar als wezen-op-zichzelf onvergankelijk.	De wereld vergaat als ik ophoud te bestaan	E: M: 242-243.. O: S:

Bijlage 3 Verschil van opvattingen

Onderzoeksvraag 6: Waarin verschilt de levensfilosofie van Tolstoj van de filosofie van Schopenhauer?

#	Onderwerp	Opvatting Schopenhauer	Opvatting Tolstoj	Aangewezen door:
#25 #26 #57 #76	Noodzaak van monogamie; prostitutie	Monogamie berust op een onzuiver beginsel	Publieke vrouwen zijn noodzakelijk t.b.v. burgerlijke gezinnen, maar niet noodzakelijk t.b.v. eenvoudige gezinnen.	E: 100 M: 141 (#57, herhaling E.); 255. O: S: JK: aanvulling (#26)
#22 #55 #56 #81 #82	De aard van de wil: goed of zelfzuchtig	S. veronderstelt een zelfzuchtige wil (#22) S. veronderstelt een zelfzuchtige wil (#55) S. veronderstelt een zelfzuchtige wil (#56)	T. experimenteert met het woord 'liefde' (#22) T. veronderstelt een goede wil (#55) T. heeft een positieve grondhouding	E: M: 238-241 (#55); 256-257 (#81, #82) O: S: 59-60, 143, 433, 456, 472. (#119, herhaling E.) JK: aanvulling (#22)
#83 #85 #87 #95 #101	Mensbeeld	Pessimistische grondhouding.	Onpersoonlijke God of geest. Religie. Religie toont de zin van het leven.	E: M: 242 (#83) O: 143-150, 158, 162. S: Zenkovsky: 390-391 JK: aanvulling (#85, #87, #101)

#96 #97 #98 #105 #107 #108 #113 #114	Deugdzaamheid	De ontkenning van de levenswil impliceert moraliteit. Zodra de mens het principium individuationis doorziet, wordt de ethische houding van mededogen mogelijk. Leer van de zelfverloochening.	De bron van deugdzaamheid ligt in de boerentradities, in 'culture'. De bron van deugdzaamheid ligt in de acceptatie van de individuele lichamelijkeheid. Afwijzing van de lichamelijkeheid leidt niet tot deugdzaamheid. Ontkenning van het fysieke bestaan heeft een negatief effect op het empathisch vermogen. Deugdzaamheid verlangt een evenwicht tussen eigenbelang en interesse in de ander.	E: M: O: 143-150, 158, 162. S: 259-60, 93-294, 255, 263-268, 274-275, 295-296, 295-301, 416-422, 423-431, 454.
#104	Acceptatie van de dood	De dood is het ontwaken uit de illusie van de individualiteit.	Acceptatie van de dood door de bevestiging van de verschijning van het lichaam	E: M: O: S: 262-263; 267-274.
#109 #110 #111	Zelfverloochening, zelfopoffering en gebrek aan vitaliteit	Ontkenning van de wil leidt tot deugdzaamheid	Achter zelfverloochening verschuilt zich een verlangen naar een hoger zelfbeeld en een beter imago. Zelfopoffering wordt ingegeven door zelfzuchtigheid. Vitaliteit is essentieel voor de ontwikkeling van het empathisch vermogen.	E: M: O: S: 301-305, 309-311, 322-326, 328-333, 334-335.

#112 #115 #116	Wil tot leven	<p>De wil is eigenmachtig.</p> <p>De passie is het kwaad dat de mens dient te beteugelen.</p> <p>Het individu is te zwak om het oneindig verlangen van de wil te verdragen.</p>	<p>De mens kan zijn wil uitoefenen en gelijktijdig trachten zich van zijn wil te ontdoen.</p> <p>Bovenmatig lichamelijk verlangen is een uiting van onjuist denken.</p>	<p>E:</p> <p>M:</p> <p>O:</p> <p>S: 59, 423-431.</p> <p>JK aanvulling (#116).</p>
#118	Eeuwige gerechtigheid en het overspel van Anna; schuldvraag	Echtbreuk door de vrouw is on vergeeflijk. Zij wordt gestraft op grond van eeuwige gerechtigheid.	Anna straft zichzelf.	<p>E:</p> <p>M:</p> <p>O:</p> <p>S: 56-57, 291-292, 423.</p>
#20	Lijden van de mensheid; schuldvraag	<p>De tragedie leert ons over het menselijk lijden en de berusting (WWV-nl, 308)</p> <p>De schuld ligt in het menselijk bestaan zelf (WWV-nl, 309)</p>	<p>De overspelige vrouw is 'beklagenswaardig' en 'niet schuldig' (eerste idee van Tolstoj)</p> <p>In dat geval zou Tolstoj kiezen voor het beschrijven van een normaal leven waarin zich een catastrofe voltrekt buiten de schuld van de hoofdpersoon om (zie H1)</p>	<p>E: 93</p> <p>M:</p> <p>O:</p> <p>S: 56-57, 291-292, 423.</p> <p>JK:</p>

Bijlage 4 Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw: overeenkomsten en verschillen

Onderzoeksvraag 7: Wat zijn overeenkomsten en verschillen in het onderzoek van Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw naar de relevantie van Schopenhauer voor de levensbeschouwing van Tolstoj?

Eikhenbaum

Onderwerp	Type verband ²⁴¹	Pagina-nummer ²⁴²	Wijkt af / vult aan ²⁴³	#
Aanschouwelijke gewaarwording: gelijkenissen en allegorie	O	50		#40
Lijden van de mensheid; schuldvraag Anna	V	42	Wijkt af van latere idee van E.	#20
Eeuwige gerechtigheid; Schuldvraag Anna	O	42, 38	Aanvechtbare bewijsvoering	#27, #29
Kwaadaardige passie	O	38		#21
Nirvana en samsara; de dood	O	44, 46, 47, 48, 48		#30, #33, #35, #37, #38
Noodzaak van monogamie; prostitutie	V	41		#25, #26
Rolverdeling tussen man en vrouw	O	40		#23, #24
Willen en streven	O	43		#28
Zelfmoord	O	44		#29

²⁴¹ O of V: overeenkomst dan wel verschil van opvattingen.

²⁴² Paginanummer in deze scriptie.

²⁴³ A of V: daar waar Eikhenbaum, Maurer, Orwin en Shaw elkaar aanvullen dan wel van opvatting verschillen.

Maurer (McLaughlin)

Onderwerp	Type verband	Paginanummer	Wijkt af / vult aan	#
Aanschouwelijke gewaarwording; Gelijkenissen en allegorie	O	65, 66		#79, #80
Aard van de wil	V	57, 58, 66, 67		#55, #56, #81, #82
De dood	O	70, 70, 71		#90, #91, #93
(De mate van) hartstocht; de geslachtsdaad	O	63	Aanvulling op E.	#74
Deugdzaamheid	O	49-50, 64		#56, #77
Eeuwige gerechtigheid; Schuldvraag Anna	O	62, 63	Overname van E. Wijkt af van S.	#70, #71
Fatalisme, ontbreken van individuele vrijheid	O	56		#52
Geslachtsgemeenschap	O	60, 63	Aanvulling op E.	#62, #73
Huwelijk	O	62	Aanvulling op E.	#68
Instinctieve aantrekkingskracht	O	60	Aanvulling op E.	#63
Kentheorie: De wereld is mijn voorstelling	O	55, 69, 69		#51, #86, #88
Kunst	O	65	Aanvulling op E.	#78
Kwaadaardige passie	O	59	Overname van E. Wijkt af van S.	#58
Lichaamstaal	O	59	Aanvulling op E.	#59
Mensbeeld (optimistisch)	V	59		#83
Mensbeeld (pessimistisch)	O	56, 68		#53, #83

Onderwerp	Type verband	Paginanummer	Wijkt af / vult aan	#
Nirvana en samsara	O	69		#89
Noodzaak van monogamie	O / V	59, 64	Overname van E. (#57) Wijkt af van E. (#76)	#57, #76
Solipsisme	O	68		#84
Visie op de filosofie	O	32	Aanvulling op E.	#19
Vrouwelijke schoonheid	O	59	Aanvulling op E.	#60
Zelfmoord, neiging tot	O	61		#65

Orwin

Onderwerp	Type verband	Paginanummer	Wijkt af / vult aan	#
De dood	O	77, noot		#99
Deugdzaamheid	V	75, 75, 75		#96, #97, #98
Mensbeeld (optimistisch)	V	74		#95
Mensbeeld (pessimistisch)	O	73		#94

Shaw

Onderwerp	Type verband	Paginanummer	Wijkt af / vult aan	#
Aard van de wil		92	Aanvulling op E. en M.	#119
Acceptatie van de dood	V	83		#104
Deugdzaamheid	V	84, 85, 86, 89, 90	Wijkt af van E. en M.	#105, #107, #108, #113, #114
Eeuwige gerechtigheid; Schuldvraag Anna	V	92	Wijkt af van E. en M.	#118
Huwelijk	O	82	Aanvulling op E. en M.	#103
Kwaadaardige passie	V	89, 91	Wijkt af van E. en M.	#112, #115
Levenslust, vitaliteit	V	88		#111
Mensbeeld (pessimistisch)	O	82, 85		#102, #106.
Vrouwelijke schoonheid	O	59, noot	Aanvulling op M.	#69
Wil tot leven	V	79		#115
Zelfverloochening, zelfopoffering	V	86, 87		#109, #110

Johan Klein

Onderwerp	Type verband	Paginanummer	Wijkt af / vult aan	#
De aard van de levenswil	V	39	Aanvulling op E.	#22
De dood	O	47, 62, 70, 77	Aanvulling op E., M. en O.	#36, #66, #92, #100
De mate van hartstocht	O	63	Aanvulling op M.	#75
Eeuwige gerechtigheid	O	63	Aanvulling op E. en M.	#72
Gelijkenissen en allegorie	O	weg	Aanvulling op E.	#41
Huwelijk	O	62	Aanvulling op M.	#67
Instinctieve aantrekkingskracht	O	61	Aanvulling op M.	#64
Kwaadaardige passie	O	90, noot	Aanvulling op S.	#116
Mensbeeld	V	68, 69, 78	Aanvulling op M. en O.	#85, #87, #101
Moeder Natuur	O	45	Aanvulling op E.	#31
Nirvana en samsara	O	47	Aanvulling op E.	#34
Oplossing van het wereldraadsel	O	49		#39
Visie op de filosofie	O	31, 45	Aanvulling op M.	#18, #32
Vrouwelijke schoonheid	O	59	Aanvulling op M.	#61